12
24 G
3

24-6. H.2

Digitized by Google

II 2 4.0

P.VI.7.

EBAUCHE
DE LA
RELIGION
NATURELLE;
PAR
Mr. WOLLASTON:
Traduite de L'ANGLOIS,
AVEC UN
SUPPLEMENT,
Et autres Additions conſidérables.

Quelques-uns, voulant éviter la ſuperſtition, tombent dans une groſſière & opiniatre impiété; & ils paſſent par-deſſus la piété, qui tient le milieu entre ces deux extrémitez, Plutarque dans ſon Traité *de la Superſtition*, à la fin.

Mépriſant les honneurs, que la plûpart des hommes recherchent avec tant d'empreſſement, & ne perdant jamais la vérité de vûe, je tâcherai, autant qu'il me ſera poſſible, de vivre en homme de probité, &, quand il le faudra, de mourir de même, Platon dans ſon Dialogue intitulé *Gorgias*, vers la fin.

A LA HAYE,
Chez JEAN SWART.
MDCCXXVI.

Digitized by Google

PREFACE.

LES Préfaces ſont ſi décriées, qu'il coûte autant à un Auteur, qui écrit pour ſe faire lire, à ſe réſoudre à en commencer une, qu'il lui coûteroit preſque de la bien faire: & ſi je ne m'étois comme engagé dans quelque Note à faire celle-ci, peut-être cette Traduction auroit-elle été, comme l'Original, ſans Préface : mais puiſqu'il faut ceder à la coutume & à cette eſpèce de devoir, je la ferai très conciſe; & je n'y toucherai que quelques particularitez, qui regardent Monſieur Wollaſton, & cette Traduction.

Mes Mémoires ne m'apprennant rien touchant la famille, la naiſſance, la Patrie de l'Auteur de ce Livre, je commence par dire au Lecteur que cet illuſtre Anglois nâquit dans la diſgrace de la fortune, cette fameuſe proſtituée aux gens ſans mérite, & elle lui fut d'abord auſſi avare de ſes faveurs, que la Nature lui fut prodigue des ſiennes.

Monſieur Wollaſton cultiva ſes talens extraordinaires avec un ſoin proportionné à leur excellence: après avoir fini ſes prémières études, il ſe chargea

d'une Egliſe, ſelon les uns, ou d'une Ecole, ſelon les autres: quelle qu'ait été ſon occupation, il eſt à préſumer qu'il s'y donnoit avec tout le zèle, dont un homme, pénétré de ſes devoirs, eſt capable, lorſqu'il lui échut une ample ſucceſſion: on m'a raconté diverſement la manière, dont elle lui tomba en partage; mais parceque les rélations, qu'on en fait, ſe contrediſent toutes, je ne veux me rendre garant d'aucune: ce qu'il y a de conſtant, c'eſt qu'il reçut ce riche héritage d'un parent, qui, aiant meilleur gout que la fortune, voulut récompenſer par-là le mérite de Monſieur Wollaſton.

Animé par une véritablement noble ambition, ce Philoſophe ne ſe ſert point de ſes nouvelles richeſſes pour s'intriguer à la Cour, ni pour rendre vrai ce bon mot d'Horace; Devenons-nous riches, nous nous addonnons à la Muſique, ou à la Peinture; *Venimus ad ſummum fortunæ pingimus, atque Pſallimus* *: le paſſage, tiré de Platon & placé ſur le titre comme une eſpèce de deviſe, montre bien le cas, qu'il faiſoit des honneurs, que les autres recherchent avec tant d'empreſſement: il emploie une partie conſidérable de ſon bien à s'acheter un grand nombre de compagnons de retraite, de tout ſiècle, de tout ſèxe, de tout Païs, & de toute Religion: avec eux il ſe retire dans une agréable ſolitude; là il apprend à converſer avec eux dans leur pro-

* *Epiſt. lib. 2. ad Auguſtum epiſtolâ* 1. vers 32. & 33. J'ai pris ce paſſage dans un autre ſens qu'il n'a dans l'Original.

prepre Langue ; il profite de leurs leçons & de leurs conſeils, de leurs beautez & de leurs défauts ; deux aſtres, brillans d'une clarté divine, j'entens la Raiſon & l'amour de la vérité, le guident d'un pas aſſuré & dans ce labyrinthe ennuiant d'erreurs, de ſophiſmes, & de ſottiſes ; & dans les ſentiers gliſſans de la vérité & de l'innocence : il embellit & les penſées de ces différens Autéurs par la vivacité des ſiennes, & leurs raiſonnemens par la juſteſſe de ſon eſprit, & leurs ſentimens même par la candeur de ſes propres mœurs : & c'eſt enfin dans cet utile commerce avec ce que les Arabes, les Hébreux, les Grecs, les Latins, & en général avec ce que les Anciens & les Modernes ont produit de plus ſavant & de meilleur, que furent compoſées, ou du moins miſes en ordre, les minutes, qui ont ſervi de materiaux à cette Ebauche.

Il eſt conſtant qu'on ne peut guères mieux juger du caractère d'un homme que par ſes Ecrits : j'avoue bien, qu'un Auteur peut ſe déguiſer dans ſes Ouvrages ; un Livre eſt auſſi ſuſceptible d'hypocriſie qu'un roulement d'yeux, ou qu'un diſcours impoſteur : mais le cœur a une eſpèce de ſtile favori, d'expreſſions vives, de tour naif, qui exprime naturellement & infailliblement ſes ſentimens, & qu'il eſt impoſſible de meconnoitre : il eſt preſque impoſſible qu'un eſprit, dont les productions ne ſont que des exhortations au vice & des éloges du crime, n'ait tiré ſes preuves de ſa propre corruption ; & il

eſt au contraire impoſſible qu'un Ecrivain, qui trace avec une éloquente naïveté les plus beaux ſentimens, que la Nature humaine ſoit capable de produire, ne ſe donne lui-même pour modèle: ſtile, penſées, raiſonnemens, tout rampe, tout languit, quand on écrit ſur un ſujet, qu'on n'aime point: ſtile, penſées, raiſonnemens, tout eſt animé, lorſque la vivacité de l'eſprit eſt ſecondée de l'inclination du cœur.

De ce principe nous pouvons conclurre, qu'il n'y eut jamais de plus parfait honnête homme que Monſieur Wollaſton: ces éloges ſi vifs & ſi fréquens de la vérité, de l'ordre, de la bonne foi, de l'amour de Dieu & du Prochain, ne peuvent être que les naturels épanchemens d'un cœur charmé de toutes ces vertus: ces traits odieux, ſous leſquels il dépeint les moindres menſonges, les moindres vices, les moindres déguiſemens volontaires de la vérité, ſont les couleurs, avec leſquelles il ſe les repréſentoit à lui-même, quand la paſſion, ou le Tentateur lui déguiſoient leur turpitude & leur atrocité: la vérité eſt ſa prémière ſouveraine, elle eſt ſon guide conſtant; elle eſt la bouſſole, qu'il tâche de ne perdre jamais de vue; elle eſt la pierre de touche, par laquelle il éprouve toutes ſes actions avant que de les faire, toutes ſes inclinations avant que de s'y abandonner, toutes ſes perceptions avant que de leur faire ſuivre ſes jugemens. Mais puiſque c'eſt *aux œuvres des Juſtes à les louer*, ſe-

lon l'expreſſion du Saint Eſprit; laiſſons à ce Livre le ſoin de louer ſon Auteur: il contient peu de pages, où Monſieur Wollaſton ne s'y loue magnifiquement, quoiqu'indirectement, lui-même par les nobles idées, & par les preuves inconteſtables, qu'il nous y donne de ſa vertu: le ſeul titre de ce Traité eſt un monument auſſi auguſte de la modeſtie de cet Ecrivain, que les beautez, dont il eſt rempli, le ſont de ſon génie extraordinaire & de ſes rares talens.

Monſieur Wollaſton n'avoit point compoſé cette Ebauche en vue de la rendre publique; il n'en fit d'abord imprimer qu'un fort petit nombre d'exemplaires, qu'il deſtinoit à ſervir de monument domeſtique de ſon amitié dans la Bibliothèque de quelque ami; mais pluſieurs perſonnes, qui connurent le prix du thréſor, qu'il vouloit enfouir, le ſollicitèrent d'en donner une ſeconde Edition; il ſe rendit peu de mois après à leurs prières; & il tâcha de la rendre, ſur-tout dans les Notes, beaucoup plus correcte que la prémière.

Dès que cette ſeconde Edition paroit, la Renommée remplit ſes cent bouches du nom de cet Ecrivain; les exemplaires en ſont enlevez avec la dernière avidité; ils deviennent rares auſſi-tôt qu'ils ſortent de la preſſe; la France & la Hollande en demandent la traduction avec empreſſement: mais ſemblable, diroit-on, à ces arbres, qui ne deviennent à jamais ſecs & ſteriles, que pour avoir

à la fois enrichi les jardins d'une trop abondante quantité de fruit; Monſieur Wollaſton ſemble s'être épuiſé dans ſon Ouvrage; il meurt au Monde naturel en naiſſant au Monde ſavant; il cède, dans l'aurore de ſa gloire, au coup fatal, qui couche ſon cadavre à côté de l'ignorant & de l'homme ſans nom: de peur que la caducité de l'âge décrepit n'altère la vigueur de l'ame, la Vérité incréée enlève dans ſon ſein ce zélé deffenſeur de ſes intérêts, même avant le terme preſcrit à la vie humaine par le Prophète Roi: c'eſt dans ce ſein que cette ame, libre des fraieurs d'une ſeconde mort, jouit de la béatitude de cette vie à venir, dont elle nous a ſi bien démontré la néceſſité & l'excellence: c'eſt là que ſont perfectionnées ces connoiſſances, qui, pour ſi ſupérieures qu'elles aient pu être ici bas à celles des autres mortels, n'étoient pourtant que le germe des connoiſſances ſublimes, dont elle eſt ornée à préſent, qu'elle apperçoit immédiatement tout en Dieu; qu'elle void à plein cet Etre, qu'elle ne voioit ici bas qu'en partie; qu'elle eſt placée ſur un Thrône éternellement inacceſſible aux moindres imperfections, aux plus ſubtiles erreurs.

Je ne puis pourtant croire que l'Auteur ſe fût borné, s'il eût vécu, à la ſeule *Ebauche de la Réligion naturelle:* je crois au contraire qu'il avoit deſſein de faire dans le même gout celle d'une Religion plus parfaite, j'entens celle de la Religion révélée: je fonde mes conjectures ſur ce qu'il avance en

en prennant congé de l'Ami, auquel il addreſſe ſon Livre: *Vous voilà*, dit-il, *Monſieur, preſque débarraſſé pour le préſent de la peine*, &c. POUR LE PRESENT, il avoit donc en vûe d'y revenir une autre fois: il eſt naturel de penſer que ce n'auroit été, que pour faire entrer cet Ami dans cet auguſte Temple, dont il l'avoit conduit juſques au porche: mais contente du projet, la Divinité appelle à ſoi l'eſprit, qui le forma, pour en laiſſer l'exécution à quelqu'autre de ſes favoris. J'avoue bien que les Abadies, les Grotius, les Marſolliers ont immortaliſé leurs noms en démontrant la vérité de cette Religion révélée: mais ils n'ont point traité cette matière dans le gout de cette Ebauche, outre qu'on peut encore glaner après eux. Puiſſe donc un ſi pieux & ſi noble projet ne point reſter étouffé ſous les cendres de ſon illuſtre Auteur!

L'applaudiſſement extraordinaire, que le Public a donné à ce Livre, ne s'étend pas également ſur toutes ſes parties: on a avec quelque raiſon blâmé les Notes miſes au bas des pages: il y en a certainement pluſieurs d'inutiles, elles ſont preſque toutes très mal digérées; & outre que les paſſages, tirez des Anciens, ſont citez ſans nommer les Ouvrages, d'où ils ont été pris; les abbréviations même des noms de leurs Auteurs les rendent preſque par-tout méconnoiſſables. Monſieur de la Faye, Profeſſeur des Langues Orientales à la Haye, eſt celui qui a débrouillé tous ces énigmes Grecs &

Hébreux: pour en venir à bout, il ne falloit pas moins, qu'une perſonne auſſi verſée qu'il l'eſt dans ces Langues; & auſſi familière avec les Ouvrages des Rabbins & des Auteurs Grecs. Mais outre que Monſieur de la Faye poſſède ces Langues à fonds; il a encore pour de pareils Ouvrages une patience, qui lui eſt unique: j'avoue que quand je ſaurois moi-même aſſez bien le Grec & l'Hébreu, pour entendre, & pour bien expliquer, des paſſages en ces deux Langues ſans aucun ſens & ſans aucune liaiſon, comme ceux que Monſieur Wollaſton a citez, ſont pour la plûpart; dont un grand nombre ſont tronquez; & dont les autres ſont défigurez par les fautes d'impreſſion; j'avoue, dis-je, que je ne ſaurois avoir la patience néceſſaire pour y bien réuſſir: il ſuffit, pour convaincre facilement le Lecteur du temps & du travail emploiez à chercher ces paſſages, de lui faire remarquer que Monſieur Wollaſton s'eſt contenté de mettre en abrégé le tître du Livre, ou le nom de l'Auteur, dont il les a tirez: négligence, que nous avons corrigée preſque par-tout. On ſentira encore mieux l'utilité de ce travail en liſant uniquement en François une Note, qui eſt ſouvent en trois ou quatre Langues dans l'Original Anglois: je vai mettre ſous les yeux du Lecteur le parallèle des Notes, qui ne ſont pas traduites & de celles qui le ſont; je n'en rapporterai que deux exemples, qui ſuffiront à faire également voir la néceſſité de les traduire, & la peine priſe en les traduiſant.

La

La prémière eſt celle que Monſieur de la Chapelle a inſérée dans la ſeconde Partie du douſiéme Tome de la Bibliothèque Angloiſe: elle eſt à la page 68. de l'Original. „ Ainſi Ariſtote dit du „ prémier Moteur, οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἐχειν· ἐξ „ ἀνάγκης ἐστι, &c. & après lui les Philoſophes „ Arabes, Maimonidès, Albo, & pluſieurs autres „ enſeignent tous que *Dieu exiſte néceſſairement*, „ *min*, &c. ſuppoſer qu'il n'exiſte pas implique „ contradiction, ou, pour le dire autrement, on ne „ ſauroit ſuppoſer qu'il n'exiſte pas. C'eſt ce qui „ ſemble exprimé par le nom, que Dieu ſe donne „ à lui-même dans l'Hiſtoire de Moïſe, *ehjé*, &c. „ où dans un ſeul mot *ehjé*, ce qui, dans la bou„ che d'un autre, qui parleroit de lui à la troi„ ſiéme perſonne, ſeroit *jihjé*, ou *jehevé*. C'eſt ain„ ſi que Philon l'explique, εἶναι πέφυκα. Abar„ banel de même, *ſchechjé*, &c. ajoutant de plus que „ cela montre, que Dieu n'exiſte pas à la manière des „ autres êtres, *ephſchar*, &c. mais *mechajeb*, &c. „ *un Etre néceſſaire*. De même R. L. b. Gerſch. dit, „ *jôré*, &c. Je paſſe ſous ſilence d'autres, qui ont „ écrit la même choſe. Il y a même eu des Païens, „ qui ſemblent avoir crû qu'un nom ſemblable, ou „ approchant, appartenoit à la Divinité, pour la „ même raiſon: car comme *ehevé*, & ſon déri„ vé *jehèvé*, ſont emploiez en Hébreu, ainſi Plu„ tarque dit qu'en s'addreſſant à Dieu à la ſeconde „ perſonne, εἶ, (*tihje*, ou *tehevé*) eſt αὐτοτελὴς

„ τῦ Θεῦ προσαγόρευσις καὶ προσφώνησις; & que
„ par cette dénomination nous lui donnons ἀληθῆ,
„ &c. C'eſt τὸ ἄδιον καὶ ἀγέννητον.... ἄφθαρτον,
„ c'eſt-à-dire, ὄντως ὄν. La ſeconde eſt à la 155.
„ page de l'Original. La loi, qui dans Platon
„ ordonne ἀπέχεσθαι, &c. eſt certainement bien
„ dure: celle, dont il eſt fait mention dans *Sepher Ka-*
„ *redim*, eſt différente, *veaph*, &c. On embraſſe plu-
„ ſieurs opinions ſur de foibles raiſons: lorſqu'*Ocellus*
„ *Lucanus* dit Αὐτὰς, &c. comment ſait-il, qu'ils
„ ne furent pas donnez également pour les deux fins,
„ d'une manière régulière: & lorſque Clement d'A-
„ lexandrie montre ſon zèle contre τὰς, &c. ajou-
„ tant, ψιλὴ, &c. il le fait, parceque ὁ Μωσῆς,
„ &c. & enſuite il cite un texte, qui ne fait rien
„ au ſujet, & qui ne peut être à mon avis trouvé
„ nulle part, Οὐκ, &c. (*Quem interpretem ſecu-*
„ *tus ſit Clemens neſcio*, Gent. Herv.) Certainement
„ les Juifs expliquent mieux leur Légiſlateur.
„ Voiez comment cet שנה, dont il eſt fait men-
„ tion dans la Loi, eſt expliqué par Maim. in *Hilk.*
„ *iſch.* Les autoritez des Chrétiens ne manquent
„ pas non plus: *Deus, cum cæteras animantes,*
„ *ſuſcepto fœtu, maribus repugnare voluiſſet, ſo-*
„ *lam omnium mulierem patientem viri fecit*; -- *ne*
„ *fœminis repugnantibus libido cogeret viros aliud*
„ *appetere*, &c. c'eſt-à-dire, afin que le mari &

„ la

„ la femme ſe tinſent inſéparablement enſemble,
„ Lact.

Voici les mêmes Notes traduites, telles qu'elles ſont couchées p. 111. Note *b.* & p. 264. Note *c.*

„ Ainſi Ariſtote dit du prémier Mobile, *cela ne*
„ *peut être autrement; il exiſte néceſſairement*, &c.
„ & après lui les Philoſophes Arabes, Maimoni-
„ dès, Albo, & pluſieurs autres enſeignent que
„ Dieu exiſte néceſſairement, *il eſt exempt de men-*
„ *ſonge*. Suppoſer que Dieu n'exiſte pas, c'eſt ſup-
„ poſer une fauſſeté; c'eſt-à-dire, qu'on ne peut
„ pas ſuppoſer qu'il n'exiſte pas. Cela ſemble être
„ la ſignification du nom, que Dieu prend dans
„ l'Hiſtoire écrite par Moïſe; *je ſuis celui qui ſuis*,
„ ou dans un ſeul mot, *je ſuis*: or dans la bouche
„ d'une perſonne, qui parle de lui; c'eſt à la troi-
„ ſiême perſonne, *il eſt*. Philon l'explique ainſi,
„ *qui exiſte de ſa nature*. De même Abarbanel:
„ *Je ſuis parceque je ſuis; car mon exiſtence ne dé-*
„ *pend que de moi-même:* ajoutant outre cela que
„ Dieu n'eſt pas comme les autres êtres, qui exiſ-
„ tent *d'une exiſtence poſſible*, ou hypothètique;
„ mais *d'une exiſtence néceſſaire & de ſon propre*
„ *fonds*; c'eſt-à-dire, par ſoi-même. Ainſi Rabbi
„ Levi fils de Gerſchom dit, que ce nom ſignifie,
„ *que c'eſt un Etre, qui exiſte de lui-même*. Je
„ paſſe ſous ſilence beaucoup d'autres Auteurs, qui
„ écrivent de la même manière. Il y a des Paiens,
„ qui ont crû, qu'un tel nom appartient à Dieu,
„ par la même raiſon: car dans le ſens que *ehevé*,

„ *je ſuis*, & de là *jehevé*, *il eſt*, Plutarque di
„ qu'en s'addreſſant à Dieu à la ſeconde perſonne
„ ei, *tu es* (*tikjé*, ou *tehevé*) *eſt la parfaite déno-*
„ *mination de Dieu, en parlant de lui*; & que par
„ ce nom nous lui donnons *celui qui marque l'exiſ-*
„ *tence, qui eſt véritable, certaine & unique, &*
„ *propre à lui*; *car nous n'avons pas abſolument*
„ *d'exiſtence abſolue.* Il eſt *éternel, ſans commen-*
„ *cement & ſans fin*; c'eſt-à-dire, qu'*il exiſte ab-*
„ *ſolument.*

„ La loi, qui enjoint dans Platon *de s'abſtenir*
„ *de ſemer dans tout champ féminin, où ce qui a*
„ *déja été ſemé, ne veut rien produire*, Traité *des*
„ *Loix* liv. 8. page 646. eſt certainement une loi
„ bien rude : celle dont il eſt fait mention dans
„ Sepher Karedim, contient autre choſe : *C'eſt un*
„ *précepte affirmatif, que le mari s'acquitte du de-*
„ *voir conjugal, quand même ſa femme ſeroit en-*
„ *ceinte.* On embraſſe ſouvent pluſieurs opinions
„ ſur des raiſons légères. Lorſqu'Ocellus Lucanus
„ dit, *que les Dieux ont donné aux hommes la force,*
„ *& les organes, & le déſir pour l'accouplement,*
„ *& non pas pour le plaiſir, afin que leur race du-*
„ *rât toujours*; comment ſait-il qu'ils ne furent pas
„ donnez également pour les deux fins, d'une ma-
„ nière légitime? Ainſi lorſque Clement d'Alexan-
„ drie étale ſon zèle contre *les ſemences infructueu-*
„ *ſes & le commerce avec les femmes enceintes*, &c.
„ ajoutant que *le moindre plaiſir pris dans le ma-*
„ *riage eſt contre la loi*, &c. il le fait parceque

„ Moï-

„ Moïse détourne les hommes des femmes enceintes; & il cite ensuite un passage, qui ne fait rien „ au sujet, & qu'on ne peut, à mon avis, trouver „ nulle part: *ne mange point de lièvre, ni de hyène.* Je ne sai, dit Gent. Herv. quel interprète Clement d'Alexandrie a suivi. Voiez „ comment cet עונה, *le temps fixe*; c'est-à-dire, le „ devoir conjugal, dont il est parlé dans la Loi Exode 21. 10. est expliqué par Maimonidès „ dans *Hilkoth iſchot.* Les autoritez des Chrétiens „ ne manquent pas pour confirmer cette explication: *Dieu aiant donné aux femèles des animaux „ de la repugnance pour s'accoupler avec le mâle d'abord qu'elles ont une fois conçu, a fait que la femme seule n'en eût point pour l'homme, de peur que „ la repugnance des femmes ne portât la passion des „ maris à souhaiter quelqu'autre chose*, &c. c'est-„ à dire, afin que le mari & la femme fussent tou-„ jours inséparables, Lactance.

La difficulté, où on a été de trouver dans la Haye des caractères Grecs & Hébreux, nous a empêché de joindre le Grec & l'Hébreu des passages traduits à la traduction, qui en a été faite. L'Imprimeur n'en a seulement pas assez pour imprimer, dans leurs Langues originales, ceux qui sont contenus dans ces deux Notes.

J'ai une remarque essentielle & d'une tout autre nature à faire sur ces Notes; il y en a plusieurs, qui sont ce que le Vulgaire appelle libres; & quelques Lecteurs porteroient peut-être un jugement desa-

vantageux

vantageux de la délicateſſe de Monſieur Wollaſton ſur cette matière, s'ils ne ſe reſſouvenoient que le jugement, prononcé contre cet illuſtre Moderne, porteroit coup ſur les autres illuſtres Modernes, qu'il a imitez en cela; ſur les illuſtres Anciens, dont ces paſſages ſont extraits; & généralement ſur les Rabbins, ſur les Saints Pères, & ſur les Auteurs inſpirez, qui ſe ſont ſervis des mêmes paroles & des mêmes expreſſions. Notre corruption & notre libertinage ont ſeuls rendu dangéreuſes ces expreſſions développées, qui ſont pourtant très innocentes en elles-mêmes. Dans ces ſiècles, où regnoit la ſimplicité du diſcours, regnoit auſſi celle des mœurs: on s'exprimoit ſans fard; mais on vivoit ſans vice: quoique l'oreille ne s'offençât point de quelques vains ſons; le cœur ſervoit rarement d'azile à l'amour du crime. Tout cela eſt à préſent changé: on rougit des paroles indifférentes; mais on eſt plus familier avec les mauvaiſes actions: quoiqu'on ne puiſſe entendre nommer les ouvrages de la Nature; on ſe fait moins de ſcrupule qu'on ne s'en faiſoit autrefois, d'agir contre la Nature: fauſſe modeſtie, puiſſiez-vous rentrer bien-tôt dans les noirs gouffres, d'où notre corruption vous fit ſortir, pour faire place à la nature ſimple, pure, & innocente! Il eſt donc conſtant qu'on auroit tort de ſe former ſur cette eſpèce de Notes une mauvaiſe idée de la modeſtie & de l'innocence de Mr. Wollaſton: & ſi j'en ai retranché quelques-unes; c'eſt parceque les François ſont encore ſur cet article plus

fauſ-

fauſſement délicats que les Anglois: ainſi c'eſt plûtôt par condeſcendance pour la mode, que par ſcrupule, que je l'ai fait.

Il n'eſt pas hors de propos de faire prendre garde au Lecteur, que quoiqu'en citant les Livres ſaints, Mr. Wollaſton ne leur donne point le tître dû à leur infaillibilité, cela ne donne aucune atteinte ni à ſa Religion, ni à ſa foi: il ne cite, & dans un Ouvrage de cette nature il ne devoit citer, les Ecrivains ſacrez, que comme des hommes, dont l'autorité eſt plus, ou du moins auſſi, reſpectable que celle de quelque Auteur non-inſpiré que ce puiſſe être.

Enfin lorſque Mr. Wollaſton cite mal quelque paſſage de l'Ecriture ſainte, il ſuffiroit, pour l'excuſer, d'allégner ſa coutume de citer par mémoire; mais on peut attribuer encore cette mépriſe, qui eſt certainement conſidérable, aux Rabbins, après leſquels notre Auteur citoit ces paſſages.

Je viens à ce qui regarde en général cette Traduction: elle a pluſieurs avantages ſur l'Original Anglois; car outre les citations & la traduction des paſſages Hébreux, Grecs & Latins; j'ai eu ſoin de retrancher du Texte les termes de toutes ces Langues, qui y étoient parſemez ſans aucune explication: j'ai cru auſſi qu'il ne ſeroit pas inutile d'expliquer au bas des pages les termes de l'art un peu extraordinaires, ou les endroits, qui ont quelque rapport à l'Hiſtoire, &c. J'ai auſſi ajouté de temps

en temps de notes critiques, dont j'aurai occaſion de parler plus au long dans le Supplement ; je prie le Lecteur de n'en juger qu'après l'avoir parcouru. Mais de peur qu'on n'impute à Mr. Wollaſton les bévûes, qui peuvent s'être gliſſées dans quelques-unes de ces additions ; j'ai diſtingué mes notes par ces aſteriſques *, †: de ſorte que celles, qui ſont marquées avec les lettres de l'Alphabet, ſont les ſeules, qui appartiennent à l'Auteur. J'eſpère pourtant qu'il ne m'eſt échappé dans mes notes, ni dans le corps de l'Ouvrage, aucune expreſſion barbare ; & je me flatte d'avoir preſque par-tout fidellement rendu la penſée de Mr. Wollaſton : la ſingularité de ſes expreſſions étant une de ſes principales beautez, je me ſuis attaché à la faire, autant que j'ai pû, ſentir dans cette Traduction : je crains même de n'avoir trop donné à la clarté & au ſens littéral ; excès néanmoins pardonnable dans un Ouvrage de cette nature.

Cependant, je n'ai point honte de l'avouer, & je le ſens moi-même en liſant l'un & l'autre, l'Original Anglois a des graces, qui manquent à ma Traduction. Les eaux les plus pures ſe corrompent à meſure qu'elles paſſent par différens canaux ; & plus elles s'éloignent du rocher, d'où elles jailliſſent, plus elles perdent de leur bonté naturelle. Les expreſſions de l'Original ont une énergie, qui ſurprend, & qui charme le Lecteur ; peut-être la ſingularité & la nouveauté en ſont-elles les principales

les

les cauſes ; puiſque la liberté, dont les Anglois jouiſſent dans toute ſon étendue, de forger des mots à leur gré, n'eſt pas moins favorable à leurs Ouvrages & à leur réputation, qu'elle l'eſt à leur Langue. Outre ces expreſſions originales, il brille dans l'*Ebauche* Angloiſe *de la Religion naturelle* un ſtile, noble, ſublime, & bien ſoutenu preſque par-tout : je l'avoue donc, l'Original Anglois a des graces, que je ſens manquer à cette Traduction. Mais peut-être, puiſque je ſens moi-même mes propres défauts, aurois-je été capable de les éviter avec un peu plus d'application : peut-être auſſi en vois-je quelques-uns, dont pluſieurs de mes Lecteurs ne s'appercevront point : peut-être m'aveugle-je au contraire ſur beaucoup d'autres, que découvriront des génies plus pénétrans que le mien : au pis aller, je propoſerois volontiers un expédient au Public, ſi je ne craignois d'être deſavoué par le Libraire ; c'eſt de nous mettre au plûtôt par un prompt débit dans la néceſſité de perfectionner une ſeconde Edition.

Au-reſte j'avois promis une courte Préface : qu'il me ſeroit doux de pouvoir me flatter, que le Lecteur ne m'a pas reproché mon oubli, avant que je me le reprochaſſe moi-même !

AVIS DE L'AUTEUR.

Quoiqu'on n'eût pas formé le dessein de rendre cette EBAUCHE *publique, on en fit imprimer quelques Exemplaires en 1722. mais parcequ'on en recopia le Manuscrit à la hâte pour le faire imprimer, & parcequ'il arriva plusieurs facheux incidens à l'égard de la correction, il s'y glissa plusieurs fautes, dont on ne put pas s'appercevoir d'abord: c'est avec ces fautes, qu'il en fut ensuite distribué quatre, ou cinq Exemplaires, & quelques autres, vendus apparemment sous main, furent dérobez de chez l'Imprimeur; & ils tombèrent entre les mains de quelques personnes inconnues à l'Auteur. Il se répandit outre cela un bruit, qu'on vouloit contrefaire cette Edition: & si ce dessein avoit été exécuté, l'Auteur & son Ouvrage en auroient également souffert. C'est ce qui a engagé cet Ecrivain à donner lui-même une seconde Edition: elle est plus correcte: il y a fait plusieurs changemens, qui ne regardent pourtant pas le dessein principal de l'Ouvrage: & ces changemens ont été accompagnez de quelques additions. L'Auteur ne peut, malgré tout cela, s'empêcher de reconnoitre, que plusieurs choses ont échappé à ses yeux & à son attention.*

EBAUCHE
DE LA
RELIGION NATURELLE.
A
Mr. A. F. ECUYER.

JE fus très ſurpris, Monſieur, lorſque vous me demandâtes, il y a quelque temps, avec tant d'empreſſement mes penſées ſur les queſtions ſuivantes.

I. Eſt-il vrai qu'il y ait réellement une Religion naturelle, ainſi nommée véritablement, & dans le ſens propre de cette expreſſion?

II. Qu'eſt-ce que cette Religion naturelle, ſuppoſé qu'il y en ait véritablement une?

III. Par quels moiens un homme peut-il ſe rendre capable de juger, par lui-même *, des autres Religions profeſſées dans le monde; de fixer ſon jugement dans les matières problématiques; & de jouir enſuite d'un eſprit tranquille, ſans inquieter les autres, & ſans s'embarraſſer de ce qui ſe paſſe parmi eux?

Je n'entreprendrai pas de décider, quelles étoient vos vûes

* Ce *par lui-même* eſt inutile, car il ne donne pas une plus grande force à la propoſition; mais on n'a pû le retrancher, ſans ſe mettre par là dans la néceſſité de retrancher dans la ſuite quelques paragraphes, qui ſe rapportent uniquement à cette expreſſion.

Digitized by Google

vûes en me faiſant cette prière ; & ſi vous la fites dans l'attente de recevoir quelque légère ſatisfaction par la lecture de mes réponſes ; ou dans le ſeul deſſein d'éprouver ma capacité ; ou ſi par un effet de votre tendreſſe à mon égard, penſée à laquelle je m'arrête avec plus de plaiſir ; ſi, dis-je, par un effet de votre tendreſſe vous voulûtes uniquement me procurer un amuſement dans un temps, où j'avois beſoin, que quelque occupation bannit de mon eſprit les triſtes réflexions qui l'agitoient. Je me contenterai de dire, que ſi j'euſſe auparavant prévû qu'on m'impoſeroit un jour cette tâche, j'aurois pû me préparer mieux à la bien remplir. J'aurois pû marquer tout ce qui y a quelque rapport dans les Livres, que j'ai lûs, & que ſelon toutes les apparences je ne relirai jamais. J'en aurois auſſi pû lire beaucoup d'autres, dont j'ai négligé la lecture, comme l'aiant jugée inutile pour ma propre conviction ; & que je n'ai à préſent ni le loiſir ni la patience de parcourir. Je pourrois avoir couché par écrit les remarques, que ſuggerent les divers accidens de cette vie ; & en général je pourrois avoir donné plus de temps à ces parties de littérature, qui pourroient à préſent m'être utiles.

Comme je n'ai point paſſé ma vie ſans penſer & ſans réfléchir ſérieuſement en moi-même aux dogmes de la Religion naturelle, & aux devoirs auxquels elle engage ; & que ce ſont mes penſées que vous demandez ; j'ai entrepris de répondre à la fois à vos deux prémières queſtions, en raſſemblant les méditations, que j'ai autrefois faites là-deſſus, & en conſultant quelques minutes diſperſées, qui contenoient les méditations, que j'avois écrites pour mon propre uſage, en abregé & dans un ſtile très négligé. Quoiqu'il me faille avouer que ce n'eſt pas ſans peine, que j'ai ajuſté & lié ces ſentimens détachez, que j'ai rempli les lacunes, & que j'ai formé de ce cahos une eſpéce de ſyſtême.

Malgré ce que je viens de dire, vous ne devez pas vous attendre, Monſieur, à trouver beaucoup de choſes nouvelles dans un Traité de la Religion naturelle : c'eſt un ſujet ſouvent rebattu, épuiſé dans toutes ſes parties ; traité par toute

te ſorte d'Ecrivains; touchant lequel tant d'idées, qui n'appartiennent particuliérement à perſonne, s'offrent naturellement à l'eſprit: & tant de choſes, qu'il faut prouver, ne peuvent preſque l'être, ou du moins l'être ſi bien, que par les vieux argumens. Cependant ſi vous ne trouvez pas ici, Monſieur, beaucoup de choſes nouvelles, vous en pouvez pourtant trouver quelqu'une. Je n'ai jamais lû ailleurs ce que j'avance dans la ſuite de ce Traité touchant la nature du bien & du mal moral; ce qui eſt la penſée, qui domine, pour ainſi dire, le plus dans tout le cours de cet Ouvrage. Ces choſes même, dans leſquelles j'ai été prévenu, & qui peuvent être communes entre moi & d'autres Auteurs, ne vous ſont pas envoiées comme je les ai priſes des autres Ecrivains; mais dans le même ordre qu'elles ſe ſont préſentées à mon eſprit, dans mes promenades & dans ma ſolitude. Voici donc mes propres penſées, Monſieur: Penſées qui ſont telles depuis long-temps, & dont je vous fais part ſans conſulter ce que d'autres ont, ou n'ont pas dit; comme je me flatte que vous le découvrirez aiſément. Il n'eſt pas difficile de connoître ſi un Ouvrage eſt tout d'une pièce; ni de diſtinguer un ſtile, qu'on remarque couler naturellement de ſource dans un Ouvrage original, des materiaux empruntez & des pièces de rapport, qu'un Plagiaire tâche en vain de s'approprier. Quoi qu'après tout celui-là ſeroit bien fou, qui abandonneroit le droit chemin ſous le ſeul prétexte, que ce chemin a été fréquenté par d'autres, & qu'il eſt peut-être le grand chemin.

Senſible à l'imperfection de cet Ouvrage, je l'appelle ſimplement un craion, une ébauche groſſière. Mais s'il m'échappe de faire quelque faute, ſi je bronche quelquesfois, j'eſpère que vous excuſerez un ami, qui eſt déjà entré dans la vieilleſſe; & qui eſt pour cette raiſon, & pour d'autres, incapable de ſoûtenir les fatigues d'une étude pénible & d'une conſtante application. Ainſi je ſoûmets à votre candeur le preſent Traité, que j'ai diviſé en ſections & en propoſitions, pour le rendre plus clair & plus methodique.

SECTION I.

Du bien & du mal moral.

LE fondement de la Religion conſiſte dans la différence, qui eſt entre les actions des hommes, & qui les diſtingue en bonnes, mauvaiſes, & indifférenres. Car s'il y a une telle différence, il doit auſſi y avoir une Religion, & au contraire. C'eſt pour cela qu'ont été faites tant de pénibles recherches pour découvrir quelque idée générale [a], ou quelque règle [b], afin qu'en comparant ces actions nous puſſions connoître par leur moien, à quelle eſpèce nos actes doivent être particuliérement rapportez [c]. Et quoique les hommes ne ſoient pas encore d'accord touchant le choix de cette règle, ou idée générale, il doit néanmoins y en avoir néceſſairement une [d]. Celle que je vai propoſer m'a toûjours parû ſi évidemment vraie, & en même temps ſi ſenſible & ſi ſimple, que cette ſimplicité l'a ſeule privée à mon avis de l'attention des Auteurs: & l'uſage & l'application en ſont outre cela ſi faciles, que ſi on permet ſimplement aux choſes de s'exprimer par elles-mêmes, & dans leur langage naturel, on s'appercevra avec une attention médiocre qu'elles publient

a. Ainſi dans Platon, Socrate requiert Euthiphron *de lui enſeigner une ou deux choſes ſaintes entre pluſieurs autres: mais particuliérement cette eſpèce, ſuivant laquelle toutes les choſes ſaintes ſont ſaintes. . . .* Et derechef, *C'eſt pourquoi apprenez moi ce que c'eſt que cette idée, afin que je l'aie toûjours préſente, & que je m'en ſerve comme d'une règle, par laquelle je puiſſe affirmer être ſaint tout ce qui s'y rapporte, ſoit que vous, ſoit qu'un autre l'ait fait: que ſi elle ne s'y rapporte pas, je nie qu'il ſoit ſaint.* Recherchez une règle de la vertu, dit Lucain.

b. Celui qui fait la règle de l'honêteté, connoit ce qui eſt honteux, Eurip. *Qu'il y ait une règle, qui décerne aux crimes les peines qu'ils méritent*, Horace. Or la même règle, qui met une proportion dans les chatimens, doit auſſi établir une diſtinction même entre les crimes. Elle doit à plus forte raiſon en mettre une entre les crimes & les actions indifférentes; & entre celles-ci & les bonnes actions. Ainſi on a beſoin dans le fonds d'une règle, qui puiſſe établir cette diſtinction.

c. Il faut établir une certaine règle, laquelle ſi nous prenons pour modèle de nos actions, nous ne manquerons jamais à notre devoir, Cic.

d. Comment les choſes, qui ſont les plus néceſſaires parmi les hommes, ſeront les ſeules qu'on ne pourra découvrir, ni trouver? Qu'il y ait donc une certaine règle, &c. Arrian.

Digitized by Google

blient elles-mêmes leur propre rectitude, ou obliquité ; c'eſt-à-dire, qu'elles donneront aiſément à connoître, ſi elles ſont conformes, ou non, à cette règle que je vai propoſer. Je tâcherai d'expliquer ma penſée par degrez.

I. Prop. Toute action doit être faite par un être capable de diſtinguer, de choiſir, & d'agir par ſoi-même [a] : ou, pour m'exprimer en moins de paroles, elle doit être faite par un agent intelligent & libre, afin qu'elle puiſſe recevoir la dénomination de moralement bonne, ou mauvaiſe.

La raiſon en eſt, parce qu'on ne peut, à proprement parler, attribuer aucune action à ce qui ne poſſède point ces qualitez. Car ce qui ne peut diſtinguer, ne peut choiſir. L'être, qui n'a ni la commodité, ni une liberté qui tire ſon origine d'un principe intérieur de choiſir par ſoi-même, & d'agir conformément à ce choix : cet être, dis-je, n'agit, ſuppoſé même qu'il agiſſe, qu'étant néceſſité par une force extérieure, qui agit par lui. Un être, qui agit ainſi, n'eſt réellement que le ſimple inſtrument d'un autre être, qui le néceſſite à agir. On ne peut pas proprement dire de lui qu'il agit, mais qu'il eſt agi. L'acte eſt l'action de l'agent, & non pas de l'inſtrument, que cet agent force à l'action.

Un être, qui eſt dans l'impoſſibilité d'agir de la manière, dont nous venons de parler, eſt, par rapport à la moralité de ſes actes, dans le même état que la matière impuiſſante & paſſive : il ne peut être autre choſe qu'une pure machine, à laquelle il n'y a point de langage, ni de Philoſophie, qui aient jamais attribué de moralité *.

II. Prop. Les propoſitions, qui expriment les choſes comme elles ſont réellement, ſont véritables : ou bien la vérité eſt la conformité, qui eſt entre les paroles & les ſignes, par leſquels les choſes ſont exprimées, & entre les choſes elles-mêmes. C'eſt là une définition.

III.

a. *Où eſt la vertu ſi rien ne dépend de nous ?* Cic. *La liberté eſt donnée à tout homme de prendre de ſoi-même le bon chemin, s'il le veut . . . C'eſt la colonne de la loi & des préceptes*, Maimon. *C'eſt le pouvoir du libre arbitre*, Nahh. Ab.

* ἦθη, ou *Mores*.

III. Prop. Une propoſition, qui eſt vraie, peut être niée; ou bien, pour m'exprimer en d'autres termes, on peut nier que les choſes ſoient ce qu'elles ſont, par des actions, auſſi bien que par des paroles, ou par d'autres propoſitions expreſſes. Il eſt certain qu'il y a une ſignification dans pluſieurs actions & dans pluſieurs geſtes. Tout le monde comprend ce que veulent dire les actions de pleurer [a], de rire, de friſſonner, de froncer les ſourcils, &c. C'eſt là une eſpèce de langage univerſel. On s'adreſſe ſouvent à quelcun, & on entretient avec lui une eſpèce de dialogue, uniquement par les coups d'œil, & par le mouvement des muſcles, qui ſont près de cette partie du viſage [b]. Nous liſons, que les pieds parlent [c]; qu'un Philoſophe donna la ſolution d'un argument, ſeulement en ſe tenant debout & en ſe promenant [d]. Nous liſons encore, qu'un Comédien prétendit tourner, par ſes ſeuls geſtes, une même ſentence en autant de façons différentes, que Cicéron lui-même auroit pû le faire avec toute la fertilité de ſes expreſſions & de ſon éloquence [e]. Tous ces exemples ſont encore fort au-deſſous de ce que je veux dire. Il y a des actions de pluſieurs autres eſpèces *, telles ſont dans la vie les actions, qui conſtituent le caractère de la conduite d'un homme: ces actions, comme le reconnoîtra tout juge impartial, ont néceſſairement un certain ſens dans leur nature: elles renferment quelques propoſitions auſſi expreſſes, & auſſi faciles à entendre, que ſi ce ſens & ces propoſitions étoient clairement exprimées par la parole: ſi donc ce

a. *Les larmes produiſent le même effet que la voix*, Ovide.

b. *Les yeux, les ſourcils, le front, enfin tout le viſage, ſont une eſpèce de diſcours muet de notre eſprit*, &c. Cic. *Ils parlent par des ſignes de tête & par des geſtes*, Ovi. *L'action eſt comme la parole du corps*, Cic. & pluſieurs autres.

c. *L'homme impie parle de ſes pieds*, Proverb. 6. 12. 13.

d. *Il ſe promenoit ſelon les règles du mouvement, en gardant le ſilence*. . . Sext. Empir. Ainſi Menedème cenſuroit la luxure en ne mangeant que des olives, Diog. Laër. Plutarque fait mention d'autres perſonnes qui *ſans parler diſoient ce qu'il faloit*.

e. Macrob.

* Par ces actions l'Auteur entend celles dont la réiteration habituelle rend la conduite d'un homme bonne, ou mauvaiſe.

ce que ces actions affirment n'eſt réellement pas, elles ſont auſſi contraires à la vérité, que peuvent l'être toute propoſition & toute poſition fauſſes.

Si un Corps de ſoldats faiſoit feu ſur un autre Corps de ſoldats, dont il s'approcheroit; cette action ne déclareroit-elle pas que les deux Corps ſont ennemis? Et s'ils ne l'étoient pas en effet, ce langage militaire ne déclareroit-il pas une choſe fauſſe? Non, dira-t-on peut-être, cet accident devroit être ſimplement appellé une erreur, comme celle des Athéniens en attaquant la ville d'Epipoles [a]; ou celle des Carthaginois dans leur dernier campement en Afrique contre Agatocles [b]. Suppoſons donc, qu'au lieu d'avoir fait feu, un Officier du premier Corps eût dit, que le ſecond étoit un Corps d'ennemis, quoiqu'ils euſſent été amis. Cette ſentence, qui les aſſureroit être ennemis, ne ſeroit-elle pas fauſſe indépendamment de l'erreur de celui qui l'auroit prononcée? La vérité, ou la fauſſeté, de cette affirmation ne dépend pas des lumières, ou de l'ignorance, de celui qui affirme; parce qu'il y a un certain ſens attaché aux paroles, qui doit néceſſairement être conforme, ou contraire, à ce qui eſt le ſujet de l'affirmation. Le cas eſt entiérement le même, ſi à la place des paroles on ſubſtitue les actions. La manière de ſaluer dans le cas ſuppoſé eſt celle d'un ennemi, au lieu qu'elle auroit dû être celle d'un ami: elle renferme donc une fauſſeté: tout ſpectateur auroit pris cette action dans le ſens que je lui ai donné; c'eſt-à-dire, pour une action, qui déclareroit que le ſecond des deux partis ſuppoſez ſeroit un parti ennemi. Or une action, qui doit, pour ainſi dire, être compriſe & entendue, a une ſignification; & ce qui a une ſignification, doit être vrai, ou faux: ce qui eſt tout ce qu'on peut dire de quelle propoſition verbale que ce ſoit.

Lorſque Popilius Léna ſollicita la proſcription de Cicéron;

&

a. Où nous trouvons que *les amis avec les amis, & les citoiens avec les citoiens en vinrent aux mains entre eux*, Thucydide.

b. *Ils puniſſoient les domeſtiques comme des ennemis*, Diod. Sic.

& qu'il demanda la commiſſion de découvrir où étoit ce Conſul, & d'être lui-même ſon bourreau [a] ; cette démarche ne ſuffiſoit-elle pas pour faire croire à tout homme, qui auroit ignoré les obligations que Popilius avoit à Cicéron, ou que celui-ci étoit un homme, dont les crimes méritoient la mort, ou qu'il avoit fait beaucoup de tort à Popilius; ou du moins que ce Cicéron n'avoit pas ſauvé la vie à ſon adverſaire, & qu'il n'avoit pas tant de raiſon d'attendre dans le beſoin les bienfaits & les bons offices de Popilius, que ce dernier en avoit d'attendre ceux de Cicéron ? Ces choſes donc ſe trouvant fauſſes, la conduite & les actions de Léna n'expriment-elles pas ce qui eſt faux ; & ne contrediſent-elles pas la vérité ? Il eſt certain qu'il agit comme ſi les choſes, qui n'étoient pas véritables, l'euſſent été ; & comme ſi les choſes, qui étoient effectivement véritables, euſſent été fauſſes : & en cela conſiſtoit la noirceur de ſon ingratitude. S'il eût dit de bouche que ces choſes n'étoient pas véritables, quoiqu'elles le fuſſent ; il n'auroit fait que parler comme ſi elles ne l'étoient pas : pourquoi donc agir comme ſi une choſe étoit véritable, quoiqu'elle ne le fut pas, ne ſeroit point une auſſi directe contradiction à la vérité que de dire qu'une choſe eſt vraie, lorſquelle ne l'eſt pourtant pas [b] ?

Quelque adverſaire entêté nous répondra peut-être, que c'eſt le devoir des ſoldats de ſe deffendre eux-mêmes, & de deffendre leur Patrie contre leurs ennemis, & de leur nuire auſſi ſouvent que l'occaſion s'en préſente : on ajoûtera encore, que la conſervation de ſoi-même veut que non ſeulement on ſe deffende contre les agreſſeurs, mais qu'on pourſuive ſouvent les hommes mauvais & dangéreux, ſeulement parce qu'ils le ſont. Il eſt donc naturel de conclurre que ceux-là ſont des ennemis, contre leſquels nous voions que des ſoldats ſe deffendent ; & que ceux qu'on pourſuit avec zèle & avec vigueur, ſont des hommes mauvais & dangéreux.

Sans

a. Val. Max.

b. *Il n'a jamais été bien ſeant aux hommes que la langue eut plus d'effet que les actions,* Eurip. *comme s'il y a de la différence entre entendre & voir ?* Cic.

Sans qu'il s'enſuive de là que cette deffenſe & cette pourſuite aient une ſi forte ſignification. Tout ce qu'on en peut conclurre eſt, que les idées, que tous les hommes ont communément de tels procédez, font naitre en nous ces conjectures. S'il eſt naturel de conclurre quelque choſe de ces procédez, ne nous communiquent-ils donc pas naturellement la connoiſſance de ce qui doit être conclu ? Or communiquer la connoiſſance d'une choſe, n'eſt-ce pas la notifier, la ſignifier? Bien plus, ſi cette ſignification eſt naturelle, ſi elle eſt fondée ſur le ſens commun, & ſur les principes généralement reçûs par tous les hommes, ne va-t-elle pas plus avant que celle qui réſulte ſimplement des uſages particuliers à une Nation, comme fait celle qui ſuit ſeulement du diſcours ?

Si *A* paſſoit un contract avec B, par lequel le prémier s'engageât de ne faire jamais une choſe particulière dont ils ſeroient convenus ; & s'il la faiſoit après cela, ne faut-il pas avouer que ſon action ſeroit contraire à ſa promeſſe. Or cette action ne peut porter aucune atteinte ſur la promeſſe d'A, ſans en porter auſſi ſur la vérité de cette propoſition, *il y a eu une telle promeſſe*, ou, pour m'exprimer en d'autres termes, *un tel contract ſubſiſte encore.* Si cette propoſition, *A eſt entré en convention avec B*, eſt véritable ; elle ſera contredite par celle-ci, il eſt faux qu'*A ait fait de convention avec B.* Pourquoi ? parce que la vérité de cette derniére propoſition eſt incompatible avec l'accord affirmé dans la prémière : cette incompatibilité eſt, pour ainſi dire, la forme de la négation *. Si donc la conduite d'A eſt incompatible avec le contract, dont la prémière propoſition fait mention ; cette propoſition eſt auſſi bien niée par la conduite d'A, qu'elle peut l'être par la ſeconde, ou par quelqu'autre propoſition que ce ſoit. Or on dit d'une propoſition, qui renferme un ſens contraire à celui d'une autre propoſition, qu'elle contredit la ſeconde, & qu'elle nie l'exiſtence de ce qui y eſt affirmé. De même ſi un acte ſignifie

* Ou ce qui en fait une négation.

gnifie une choſe contraire à ce qui eſt ſignifié par un autre acte, nous diſons que le prémier contredit le ſecond, & qu'il nie ſon exiſtence. En un mot, ſi A nie par ſes actions l'engagement où il eſt entré, ce ſont ces actions qui nient cet engagement : comme nous diſons, Ptolomée nie dans ſes Ecrits le mouvement de la Terre, ou bien les Ecrits de Ptolomée combattent ce mouvement [a]. Lorſqu'il fût demandé, à qui appartiennent ces brebis *? A Egon, fut-il répondu; car il les a commiſes à ma garde [b]; c'eſt-à-dire; il s'en ſert, & il en diſpoſe comme ſi elles étoient ſiennes. Par cet acte Damétas comprit qu'elles étoient véritablement à Egon. Mais ſi au lieu de lui appartenir elles avoient appartenu à Alphondas, ou à Mélibée, Egon auroit, par un acte très facile à comprendre, exprimé à Damétas une choſe qui n'étoit pas véritable. Ce qui eſt dit ici eſt d'autant plus fort, que celui qui a l'uſage & la diſpoſition d'une choſe, a tout ce qu'il en peut avoir †; & conſéquemment celui qui a la propriété d'u-

a. Si quelcun achète les livres de Platon, nous diſons qu'il achète Platon, Plutar.
b. Virg. & Théocr.

* *Dic mihi, Dameta, cujum pecus? an Melibœi?*
Non; verùm Ægonis. Nuper mihi tradidit Ægon.

Dametas ne prétendoit pas, à ce qu'il me ſemble, prouver que le troupeau fut à Egon préciſément parce que celui-ci l'avoit confié à ſes ſoins. Egon avoit peut-être lui-même reçû en garde les brebis, du véritable Propriétaire : & appellé enſuite ailleurs par d'autres affaires, il en chargea Damétas. Ce Berger rapporte ſimplement un fait, il n'allègue point de preuve; il ne tire point de concluſion: & ſuppoſé qu'il l'eût voulu faire, l'autorité d'un Berger, ni celle d'un Poëte ne ſont pas fort autentiques dans un Traité comme celui-ci. Cependant pour faire voir à Damétas qu'il auroit tort de ſe mêler de faire un tel argument, je ſuppoſe qu'A vole cent ducats, il en charge ſon receleur B. Le Commiſſaire vient chez B. il lui demande, à qui appartiennent ces ducats? A A, répond B. Car il les a confiez à ma garde. Le Commiſſaire trouveroit-il la conſéquence juſte? Au reſte la force, qui ſemble manquer à cette preuve, ſe trouve dans un degré d'évidence dans le parsgraphe ſuivant.

† L'Auteur ſuppoſe ici que l'uſage & la diſpoſition d'une choſe ſont des preuves de la propriété; & il ſemble en parler comme d'un ſentiment généralement reçû, ou du moins qui doit l'être. Il ne s'eſt pas reſſouvenu, qu'il avoit contre lui l'un & l'autre Droit, les Théologiens, les Juriſc. & les Caſuiſtes: & qu'ils diſtinguent entre les choſes détruites par l'uſage, comme l'argent monnoié, &c. & entre celles qui ne le ſont pas, comme une maiſon, un champ, un troupeau, &c. A l'égard de celles-ci il eſt inconteſtable, que le Domaine peut être ſeparé de l'Uſufruit; puiſ-

d'une choſe, en doit avoir l'uſage & la diſpoſition. Ainſi un homme ne peut pas publier plus ſolemnellement, qu'une choſe lui appartient, qu'en s'en ſervant, &c. Mais nous parlerons encore de ceci dans la ſuite.

Nous liſons dans l'Hiſtoire des Juifs, que lorſqu'Abimelec vit Iſaac ſe divertiſſant [a] avec Rebecca, & prennant avec elle des libertez, qui n'appartiennent qu'aux époux [b], il connut d'abord qu'elle étoit la femme d'Iſaac : & ſi elle n'avoit pas été la femme d'Iſaac, le cas auroit été le même, qu'il étoit dans l'exemple cité. Si on objecte qu'elle auroit pû être ſa concubine, ou une femme publique ; je réponds qu'elle auroit pû l'être, quand bien même Iſaac auroit dit à Abimelec qu'elle étoit ſa femme. C'eſt aſſez pour mon deſſein, & pour rendre les actions capables de contredire la vérité, d'accorder qu'elles peuvent exprimer les choſes auſſi manifeſtement & auſſi poſitivement que les paroles. Certainement Abimelec ajoûta plus de foi à la connoiſſance, que lui avoient procurée ſes yeux, qu'à celle qu'il avoit acquiſe par le moien de ſes oreilles [c] ; & aux actions d'Iſaac qu'à ſes paroles. Car Iſaac avoit dit ſimplement que Rebecca étoit ſa ſœur [d] *.

Si un ſoldat, dit un certain Auteur • écrivant ſur ce ſujet, ſi

a. Aiant l'emploi de ſon lit ; c'eſt-à-dire, faiſant l'office de mari, Raſchi.

b. Seulement *dans le ſens de baiſer & d'embraſſer*, ſelon Alsch.

c. Car les hommes ajoûtent plus de foi à ce qu'ils voient, qu'à ce qu'ils entendent, Hérodote.

d. L'exemple de Ménélaus & de ſon hôte Alexandre pourroit être ajoûté à celui-ci : *Si quelcun les eût vûs ſe témoigner reciproquement leur amitié, il n'eût pas cru celui qui l'auroit aſſuré, qu'ils n'étoient pas amis*, Arrian.

e. De Dupl. Mart.

puiſqu'il l'eſt réellement dans les Propriétaires, & dans les Fermiers, & dans un grand nombre d'autres exemples. Mais quant aux choſes qui ſont détruites par leur propre uſage, *ipſo uſu conſumptibiles*, les ſentimens ſont partagez. Le Pape Jean XXII. fulmina une Bulle pour condamner cette diſtinction entre le Domaine & l'Uſufruit dans les choſes de cette eſpèce. Cette Bulle a été revoquée par ſes Succeſſeurs. Le ſentiment contraire à celui de ce Pape eſt enſeigné dans preſque toutes les Univerſitez de l'Europe. Les Moines Mendians vont plus loin, & ils traitent d'Héreſie le ſentiment de Jean XXII. Mais ce dernier fait eſt un préjugé favorable pour la vérité de cette opinion.

* Ici l'Auteur avoit, pour arrondir une période, mal trâduit le 7. verſet du XXVI. chapitre de la Genèſe. J'eſpère qu'on me pardonnera de l'avoir paié lui-même de la même monnoie.

„ ſi ce ſoldat, dit-il, après avoir prêté ſerment à Céſar s'en-
„ fuyoit au camp de ſes ennemis, portoit les armes contre
„ Céſar, & étoit enſuite pris; ce ſoldat ne ſeroit-il pas puni
„ comme un deſerteur, & comme un miſérable parjure? S'il
„ diſoit pour ſa deffenſe, qu'il n'avoit jamais renié Céſar;
„ ne lui répondroit-on pas, que ſuppoſe qu'il ne l'eût jamais
„ renié de bouche, il l'avoit pourtant fait par ſes actions?
„ Suppoſons, dit le même Auteur dans un autre endroit,
„ qu'un Tyran commandât à un Chrétien d'offrir de l'encens
„ à Jupiter, ſans rien ajoûter d'une abnégation verbale de
„ Jéſus Chriſt: ſi le Chrétien obéiſſoit, n'eſt-il pas évident,
„ qu'il auroit renié Jéſus Chriſt par ſon action? Nous pou-
vons même ajoûter, qu'il auroit conſéquemment nié ces pro-
poſitions, qui affirment que Jéſus eſt le Chriſt, qu'il enſei-
gne la véritable Religion, & pluſieurs autres choſes ſemb-
bles [a].

Lorſqu'un homme vit comme s'il avoit un bien qu'il n'a réellement pas; ou comme s'il étoit à d'autres égards, tout bien calculé & compenſé, ce qu'il n'eſt pas en effet; quel jugement en feroit-on? Toute ſa conduite ne reſpireroit-elle pas le menſonge? Ne pourroit-on pas dire, ſi on peut pourtant s'exprimer ainſi, qu'il mène une vie, qui n'eſt qu'un menſonge continuel [b]?

Nous diſons dans nos diſcours ordinaires, que quelques actions ne ſignifient rien *; ce qui n'auroit pas de ſens; s'il n'y en avoit point quelques-unes qui ſont ſignificatives, qui tendent à quelque but, & qui ont quelque ſens. C'eſt tout ce qu'on peut dire des ſons articulez, qu'ils renferment un ſens, ou qu'ils n'en renferment aucun [c]. Il

a. Il y a quelque choſe de ſemblable à ceci dans un des Diſcours de St. Gregoire de Naziance. Lorſque quelques Chrétiens, qui avoient été ſeduits par Julien, demandèrent, *Comment avons-nous renié Jeſus Chriſt?* On leur répondit, *C'eſt quand vous avez jetté de l'encens dans le feu.*

b. *Ne pourſuivant que les choſes fauſſes*, S. Chryſ. *L'habit, le ris, la demarche d'un homme l'annoncent*, comme dit St. Baſile. C'eſt pourquoi les choſes plus conſidérables doivent encore le faire davantage.

c. Comme Βλίτρι, mot qui ne ſignifie rien, chez Diogène Laërce, dans la Vie de Zenon.

* Les François n'attribuent cette idée qu'aux paroles, mais les Anglois l'attribuent indifféremment aux paroles & aux actions.

Il n'eſt peut-être pas inutile de remarquer en paſſant, que le pouvoir de ſignifier quelque choſe, attribué ici aux actions des hommes, ne vient pas toûjours de la nature; mais qu'il procède quelquefois des coûtumes reçûes parmi les peuples [a], comme fait le pouvoir ſignifiant, qu'ont principalement les ſons & les paroles. Les actes de cette dernière eſpèce peuvent avoir une ſignification différente, ou même contraire en différens temps & en différens lieux. La plûpart des Chrétiens ôtent leur chapeau quand ils prient: les Juifs [b] ſont toûjours couverts quand ils diſent leurs prières, & leurs Berakoth *. La même choſe, qui exprime le reſpect parmi les Chrétiens, déſigne l'irreverence parmi les Juifs: la raiſon en eſt, parce que l'action de couvrir la tête d'un chapeau eſt indifférente en elle-même, ſi elle n'a aucune influence ſur la ſanté, & que les Peuples par l'uſage, ou par leur conſentement, peuvent lui attâcher l'une ou l'autre interprétation. De ſemblables actions ſemblent ſe rapporter à leurs langages, & en faire partie: mais les actes de la prémière eſpèce, ceux principalement dont je parle ici, ne peuvent par aucune convention, ni par aucune autorité, être emploiez à exprimer le contraire de ce qu'ils ſignifient. L'action d'Egon traitant le troupeau comme s'il étoit ſien, & en diſpoſant de même, ne peut en aucune manière être réduite à ſignifier que le troupeau n'étoit pas à Egon.

De là il réſulte, que les faits expriment avec plus de force, que les paroles mêmes [c]. Il s'enſuit auſſi que de contredire une propoſition par des faits, eſt la contredire d'une manière plus entière & plus concluante qu'elle ne le peut être par

a. *Les Egyptiens ont la plûpart de leurs mœurs, & de leurs loix, différentes de celles des autres hommes*, Hérodote.

b. *Celui qui prie ne doit pas être debout dans la prière . . . . avec la tête découverte*, Maimon. & pluſieurs autres Rabins.

c. *Ils font profeſſion de connoître Dieu, mais ils le renoncent par leurs œuvres*, Epître à Tite. *Avoir le nom de Dieu dans la bouche, le renier par ſes œuvres*, St. Chryſoſt.

* Bénédictions.

par les ſeules paroles [a]. Celles-ci ne ſont que les ſignes arbitraires [b] de nos idées, ou les indices de nos penſées. Le mot, qui en notre Langue déſigne les *richeſſes* [c], en une autre ſignifie la *pauvreté* [d]. Mais les faits peuvent être pris pour les propres effets de nos idées; pour nos penſées elles-mêmes réduites en actes; pour les conceptions de l'eſprit produites, pour ainſi dire, & parvenues à leur maturité; & conſéquemment elles peuvent être priſes pour les plus naturelles & les plus vives repréſentations de nos idées. Ces faits ont outre cela avec les choſes des rapports auſſi directs & auſſi immuables, que peuvent en avoir les raiſons * dans les Mathématiques. Car les faits & les choſes, auxquelles ils ſe rapportent, ſont ſimplement ce qu'ils ſont, auſſi bien que le ſont deux quantitez données; c'eſt pourquoi les rapports, qui ſont entre ceux-là, doivent être auſſi fixes que l'eſt la proportion, qui eſt entre celles-ci: c'eſt-à-dire, que ces rapports doivent toûjours être les mêmes, & tenir toûjours le mê-

a. La parole eſt l'ombre de l'action, Plut. *La choſe parle d'elle-même: & ſon autorité eſt d'un très grand poids*, Cic. *Pourquoi écouterois-je les paroles, quand je vois les faits?* le même. *Les choſes mêmes crieroient, quand bien vous garderiez un profond ſilence*, St. Baſile.

b. C'eſt ce que nous ſavons tous, puiſqu'ils ſont différens chez des Nations différentes. Nous les forgeons comme il nous plait, &c. *Aucun nom n'eſt rien de ſa nature, excepté quand il eſt la marque de quelque choſe*, Ariſtote: quoique Platon ſemble être d'un autre ſentiment, cependant lorſque Cratyle dit; *chaque choſe a naturellement le nom qui lui convient*: il y a lieu de douter que ce paſſage veuille dire autre choſe, ſi ce n'eſt que certains mots ſont plus naturels & plus propres que certains autres. Car il dit que cette propriété des noms eſt la même *chez les Grecs & chez les Barbares*: c'eſt-à-dire, ſimplement aſſez *pour faire voir ce que chaque choſe eſt*; & propres à faire, *autant qu'il eſt poſſible, que les noms répondent aux choſes*. Cet agréable & divertiſſant argument, dont P. Nigidius ſe ſert, chez A. Gelle, pour montrer, *pourquoi les mots ſignifient plûtôt naturellement qu'arbitrairement*, ne mérite que d'être ſifflé.

c. En Hébreu, רוש.*

d. En Arabe, רוש. Ainſi Aben Ezra remarque que אבה en Hébreu ſignifie *vouloir*, & en Arabe *ne vouloir pas*: quoiqu'en Arabe le mot ſoit écrit אבי. Dans un autre endroit il obſerve, que le même mot, comme דברותם, ſignifie quelquefois une choſe & ſon contraire, dans la même Langue: & un chacun ſait que la plûpart de nos mots ont pluſieurs ſens, & ſervent à pluſieurs uſages. עין en Arabe, ſelon Giggeius & Golius, a 70. ou 80. ſignifications, dont deux tout au moins ſont contraires l'une à l'autre.

* Raiſon en terme de Géometrie ſignifie le rapport, ou la proportion d'une quantité à une autre.

même langage, jusques à ce que les choses changent de nature.

Je pose donc pour maxime fondamentale, que tout homme, qui agit comme si les choses étoient ou n'étoient pas d'une certaine manière, déclare par ses actions que les choses sont ou ne sont pas de cette manière, avec autant d'évidence & plus de réalité qu'il pourroit faire par ses paroles: & si les choses sont autrement qu'il n'agit; ses actions contredisent les propositions qui affirment, que les choses sont comme elles sont en effet *a*.

IV. Prop. Aucune parole *b*, ou action d'un être, auquel on peut imputer la capacité d'être moralement bon ou mauvais, ne peut être bonne si elle ne s'accorde pas avec une proposition vraie; c'est-à-dire, si elle nie qu'une chose soit véritable, quoi qu'elle le soit.

1. S'il est ainsi vrai qu'une proposition fausse est mauvaise, il s'ensuit que l'acte qui renferme une telle proposition, ou qui est comme le fondement de cette proposition, ne peut être bon, parce que cet acte n'est autre chose que la proposition même réduite en pratique.

2. Les propositions, qui sont véritables & qui expriment les choses comme elles sont réellement, marquent la rélation, qui est entre le sujet & l'attribut, telle qu'elle est: c'est-à-dire, que l'attribut est ou nié ou affirmé du sujet selon la nature de cette rélation. De plus cette rélation, ou si vous voulez, la nature de cette rélation, est fixée & déterminée par les natures des choses elles-mêmes. C'est pourquoi rien ne peut être contraire à une proposition véritable, sans être également contraire à la nature: cette nature, dis-je, qui est en même temps & la nature de la rélation & celle des choses mê-

a. Cela est *commettre une fausseté*, ou *mentir*, Apoc. 22. 15. Platon emploie la même façon de parler, *Personne*, dit-il, *ne doit mentir ni dans les paroles, ni dans les actions*. Le contraire de cette expression est couchée dans Aristote, *Dire également la vérité dans les paroles & dans les actions*; *& dire la vérité pendant la vie*: c'est-à-dire, par toutes les actions de sa vie. Dans l'Ecriture sainte *marcher en vérité*; *& le chemin de la vérité*.

b. *Acte est un terme général, qui exprime également les paroles & les faits*, Justin. Dig.

mêmes : & par conſéquent ce qui eſt contraire à une propoſition véritable n'eſt pas naturel ; c'eſt-à-dire, il eſt naturellement mauvais. Ainſi ceux-là ſe trompent infiniment, qui n'entendent autre choſe par cette idée, *ſuivre la nature*, que de s'abandonner à ſes inclinations corporelles, quoiqu'en oppoſition à la vérité ; ou du moins ſans avoir beaucoup d'égard pour elle. La vérité n'eſt qu'une conformité à la nature ; & ſuivre la nature n'eſt pas combattre la vérité [b].

3. S'il y a un Etre ſuprême, de qui dépend l'exiſtence du Monde ; s'il n'exiſte rien dans ce Monde, dont cet Etre ne cauſe ou ne permette l'exiſtence ; il s'enſuit qu'avouer, que les choſes ſont comme elles ſont ; c'eſt avouer que ce qu'il cauſe, ou du moins ce qu'il permet, eſt ainſi cauſé & permis : faire cet aveu, c'eſt prendre les choſes comme il les donne ; c'eſt entrer dans ſa manière de regir le Monde ; c'eſt ſe ſoûmettre à ſa volonté révélée dans les livres de la nature [c] : & faire ces choſes, c'eſt ſe conformer à ſa volonté. Or ſi c'eſt ſe conformer à ſa volonté ; il en réſulte que le contraire lui eſt oppoſé, & qu'il eſt néceſſairement un mal ; puiſqu'une rectitude parfaite eſt la régle de cette volonté, comme nous le verrons en ſon lieu.

Je ne voudrois pas qu'on donnât une mauvaiſe interprétation à ce que j'ai dit touchant les actions des méchans. Je ne dis point qu'il eſt conforme à la volonté de Dieu, que le mal, qu'ils font, ſoit opéré ; c'eſt-à-dire, qu'ils faſſent un mauvais uſage de leur liberté : mais je dis, que c'eſt une choſe conforme à la volonté de Dieu d'avouer que ce mal a été commis ; c'eſt-à-dire, que nous agirions contre ſa volonté en le niant.

Comme c'eſt dans toute notre conduite un pur acte d'obéiſ-

a. Cela doit être, *parce que la vérité ne ſe dement jamais*, dit Sophocle.

b. *A un animal raiſonnable l'action ſelon la nature, & ſelon la parole, eſt la même* : c'eſt-à-dire, qu'elle eſt conforme à la vérité, qu'il eſt du devoir de la raiſon de découvrir, Anton. *Jamais la nature ne dit une choſe, & la ſageſſe une autre*, Juvenal.

c. *Dieu a donné le Monde pour ſervir de livre*, St. Chryſoſt.

béiſſance [a], que d'avouer que les choſes ſont comme elles ſont en effet ; de même au contraire c'eſt ſe revolter directement contre l'Auteur de la nature, de ne pas avouer que celles qui exiſtent, exiſtent effectivement, que celles qui ont exiſté, ont réellement exiſté, & que les unes & les autres ne ſont pas, ou n'ont pas été ; ce qu'elles ſont, ou ce qu'elles ont été : car un tel deſaveu ſeroit auſſi impie que ces paroles : „ A „ la vérité Dieu cauſe ou permet l'exiſtence d'une telle cho„ ſe ; & elle exiſte en effet : ou bien la rélation, qui eſt en„ tre cet être & celui-là, eſt d'une telle nature que l'un peut „ être également affirmé de l'autre. Ce ſont là deux véri„ tez, je l'avoue ; mais à mon égard il n'en ſera pas ainſi : „ je ne veux pas le permettre ; ni agir comme ſi cela étoit : „ les Loix de la nature ſont malfaites : je ne me ſoucie ni „ d'elles, ni de leurs conſéquences : quand il me plaira „ l'exiſtence même ſera non-exiſtence. Une déclaration auſſi ſacrilège que celle-là, eſt renfermée dans châque transgreſſion volontaire de la vérité.

4. On ne peut nier que les choſes ſoient ce qu'elles ſont, par quel exemple ou de quelle façon que ce ſoit, ſans contredire par là les axiomes & les véritez éternelles : & tels ſont ces axiomes ; tout être eſt ce qu'il eſt : ce qui eſt fait, ne peut n'être pas fait : & tels autres ſemblables. Si on conſidère donc ces véritez comme aiant toûjours ſubſiſté dans l'Eſprit divin : Eſprit, à qui elles ont toûjours paru véritables, & qui ne diffère point de Dieu même : il en réſulte que nier ces véritez, c'eſt non ſeulement agir en oppoſition de ſon gouvernement & de ſa ſouveraineté, mais en-

a. Ce que Hieroclès dit de ſes *Dieux mondains* eſt vrai à l'égard de châque choſe : *C'eſt le devoir de ceux qui obéiſſent à la Loi divine..... de croire qu'ils ſont ce qu'ils ont été.* Il y a quelque part dans le Livre *des Articles* *, quelque choſe de très ſemblable à ceci, où il eſt dit, auſſi bien que je puis m'en reſſouvenir, que celui qui adore un Ange, *comme étant ce qu'il eſt, un envoié de Dieu*, n'eſt pas coupable d'idolatrie.

* C'eſt un Livre, qui contient les Articles de foi des Juifs, dont le Rabin Joſeph Albo eſt Auteur.

encore de ſa nature [a]. Action qui ne peut être qu'infiniment mauvaiſe, ſi on accorde que Dieu eſt très parfait, & qu'il n'y a en lui rien que de très bon.

Pardonnez ces façons imparfaites de parler de Dieu : vous comprendrez, j'eſpère, mieux ma penſée, quand je l'aurai rendue peut-être plus intelligible en m'exprimant ainſi. S'il y a des axiomes qui ſont, & qui ont toûjours été eſſentiellement véritables, & que Dieu a éternellement connus comme tels [b]; leur vérité ne peut être niée directement, ni indirectement, ſans nier en même temps par là la vérité, ou, pour mieux dire, l'infaillibilité des connoiſſances divines.

5. Traiter de propos déliberé les choſes comme étant ce qu'elles ne ſont pas, eſt la plus grande abſurdité poſſible. C'eſt mettre l'amertume pour la douceur, les ténèbres pour la lumière, ce qui eſt courbe pour ce qui eſt droit, &c. C'eſt renoncer à tout ſentiment de vérité, renverſer toutes les Sciences, nier tout net l'exiſtence de châque choſe : rien ne peut être véritable, rien n'exiſte, ſi les choſes ne ſont pas ce qu'elles ſont.

Parler à une planche, ou autrement la traiter comme ſi elle étoit un homme, ſeroit aſſurément une action regardée comme une grande abſurdité, ſi on ne la regardoit pas comme une folie [c]. Pourquoi cela ? Parce que c'eſt traiter une choſe comme étant ce qu'elle n'eſt pas. Et pourquoi l'abſurdité oppoſée, traiter un homme comme on feroit une planche

a. Le Dieu ſaint & béni eſt appellé vérité, dans *Reſch. Hhocmah*, & ailleurs. St. Chryſoſtome conſacre à la définition de la vérité les termes, que les Philoſophes appliquent à la Divinité : *La vérité eſt ce qui exiſte réellement*, c'eſt-à-dire, par ſoi-même, ou indépendemment de tout autre.

b. La vérité eſt la compagne de Dieu, Philon Juif.

c. Prendre les troupeaux pour des hommes, eſt dans Sophocle le caractère d'Ajax, quand la tête lui eût tourné dans un accès de fureur. Un des plus extravagans exemples de la monſtrueuſe folie de Caligula fut, qu'il traita ſon cheval *Incitatus* comme s'il eût été un homme, Suétone *.

* L'Epitaphe & le tombeau du Chat, qui ſont dans le jardin de l'Hôtel de Lesdiguières à Paris, l'attachement de nos Dames pour leur épagneuls, & celui des Gentilshommes pour leurs chiens de chaſſe, & pour leurs chevaux, ne ſont pas, à mon avis, de folies guéres plus pardonnables.

Digitized by Google

che [a]; comme s'il n'avoit point de raiſon, ou s'il ne reſſentoit point les injures qu'il reſſent pourtant; comme ſi la douleur n'étoit pas douleur à ſon égard; ou que la felicité ceſſât pour lui d'être félicité: Pourquoi, dis-je, cette abſurdité ne ſeroit-elle pas tenue pour auſſi mauvaiſe que la prémière? Abſurdité cependant, dont on void ſouvent des exemples dans les hommes cruels & injuſtes.

Enfin nier que les choſes ſoient ce qu'elles ſont, eſt une transgreſſion de la grande loi de notre nature, la loi de la Raiſon. Car cette loi eſt néceſſairement combattue par l'acte qui combat la vérité. Mais nous nous étendrons davantage ſur ce point dans un autre endroit.

On pourroit ajoûter ici beaucoup d'autres choſes touchant la nature aimable [b], & la force extraordinaire [c] de la vérité. S'il m'eſt permis de juger par ce que je reſſens au dedans de moi, la vérité ne peut être contredite, ſans que l'auteur de cette contradiction ne ſe faſſe une grande violence. On ne peut être ſeulement témoin du mépris qu'on en fait, ſans ſentir s'élever au dedans de ſoi un ſentiment plus violent qu'un ſimple deplaiſir: on en eſt revolté.

V. Prop. Ce qui a été dit des actes contradictoires à la vérité, peut être également dit de pluſieurs omiſſions & négligences d'agir: c'eſt-à-dire, qu'on peut également nier par ces négligences, que des propoſitions véritables le ſoient réellement: & alors les omiſſions, qui produiſent cet effet, doivent être mauvaiſes par les raiſons alléguées dans la Propoſition précédente.

Au-

a. Horace raiſonne de cette manière: *Si quelcun ſe plaiſoit à prendre toûjours dans ſon carroſſe une brebis blanche; s'il ſe plaiſoit à faire habiller cette brebis comme il feroit ſa propre fille*, &c. *Que d'abord le Prêteur le déclare fou*, &c. *Si au contraire un homme fait des imprécations contre ſa fille*, s'il la maltraite *comme il feroit une brebis mueſte; qu'on ſe garde bien de dire, qu'il eſt dans ſon bon ſens.* Si c'eſt agir contre la vérité & contre la nature, que de traiter un agneau comme on feroit une fille; il eſt bien autant contre la vérité de traiter une fille comme ſi elle n'étoit qu'un agneau.

b. Car le menſonge eſt par lui-même vicieux & blâmable; & la vérité eſt honnête & loüable, dit Ariſtote. *Il y a quelque choſe qui ſe concilie notre cœur par ſa propre force, ſans nous éblouir par quelque intérêt; mais en nous attirant à elle par ſa dignité. Telles ſont la vertu, la ſcience, & la vérité*, Cicéron. *La vérité eſt une choſe aimable.* C'eſt un des bons mots dits dans les feſtins recueillis par Plutarque.

c. O grande force de la vérité! &c. Cic. *Un homme de bien obſerve la vérité pour la vérité même*, Maimon.

Aucun acte ne peut rien affirmer ou nier par rapport aux choſes, auxquelles il ne ſe rapporte point ; & en ce cas la vérité ne peut être attaquée. Mais lorſque les actes ont avec les choſes de telles rélations, qu'ils en déclarent ouvertement quelcune : cela étant ordinairement viſible, il n'eſt pas alors difficile de juger, ſi la vérité en ſouffre, ou non. Pluſieurs choſes ne peuvent être faites, ſans que la vérité ne ſoit par là directement & poſitivement niée ; & cette négation eſt alors palpable : mais les cas, que produiſent les omiſſions, ne ſont pas toûjours ſi clairs ni ſi bien marquez : il n'eſt pas facile de connoître quand & à quel point la vérité eſt offenſée par ces omiſſions. On doit donc me permettre de m'étendre un peu plus ſur ce ſujet, quoique je me ſente obligé de laiſſer pluſieurs choſes au jugement & à la pénétration d'un châcun.

On peut dire en général que quand une vérité eſt niée par un acte ; l'omiſſion de cet acte ne peut nier aucune vérité : car une vérité ne peut être contraire à une autre [a]. Quoiqu'il puiſſe y avoir, dans d'autres cas, des omiſſions qui n'ont aucune ſignification par rapport à la vérité : il y a néanmoins quelques négligences ou refus d'agir, qui ſont manifeſtement incompatibles avec elle ; c'eſt-à-dire, manifeſtement contradictoires à quelque propoſition véritable.

Nous avons ci-devant ſuppoſé, qu'*A* s'eſt engagé à ne point faire une certaine choſe, &c. Si au contraire il s'engageoit à préſent par une promeſſe ſolemnelle, par ſerment, ou par quelqu'autre acte, à faire une autre choſe dans un tel temps, & qu'il omit volontairement [b] de la faire ; il ſe comporteroit comme s'il n'y avoit point eu de promeſſe ni d'engagement : ce qui vaudroit autant que de nier poſitivement qu'il y en auroit jamais eu : & la vérité ſeroit autant contredite dans cet exemple que dans le prémier.

Il y a de plus certaines fins, auxquelles la nature des choſes & la vérité nous obligent de tendre ; & ſi nous manquons de

a. Pluſieurs choſes vraies ne peuvent pas différer entre elles, Cicéron.
b. D'un oubli volontaire, comme dit Cic.

de le faire, notre omiſſion eſt contraire à la nature & à la vérité. Si un homme ne ſouhaite pas d'éviter les maux, qui lui peuvent arriver; s'il ne déſire pas d'être heureux, il nie à la fois que la nature en général, & que la nature & la définition de la félicité en particulier ſoient ce qu'elles ſont [a]. Et pour aller encore plus avant; négliger volontairement les moiens, qui conduiſent à cette fin, eſt la même choſe que d'omettre de ſe la propoſer, & cela doit être également blamé. Comme l'inaction d'un homme, qui ceſſe de ſe propoſer quelque fin, eſt ordinairement la cauſe qu'il ne fait aucun pas vers elle, & que cette omiſſion de s'avancer vers elle peut être regardée comme une eſpèce d'acte, pluſieurs omiſſions de cette eſpèce peuvent ſe mettre dans la Catégorie des actes [b], & être ajoutées à la Propoſition précédente.

Il faut pourtant avouer qu'il y a une difficulté touchant les moiens, que nous devons emploier pour notre propre conſervation, & pour notre félicité. Cette difficulté conſiſte à connoître quels ſont ces moiens, & ce qu'ils ſont par rapport à châcun de nous. Car nos forces & nos occaſions ne ſont pas égales: pluſieurs perſonnes ont à ſe roidir contre des desavantages invincibles. Notre ignorance de la véritable nature des choſes, de leurs opérations, & de leurs effets dans un monde ſi déréglé, & ſi plein de confuſion; jointe à l'ignorance de ce grand nombre d'incidens, qui peuvent faciliter ou rompre nos méſures; cette ignorance, dis-je, nous prive de la certitude, que nous devrions avoir dans ces matières. Mais jugeons le mieux qu'il nous eſt poſſible; faiſons de même ce que nous pouvons [c]; notre négligence ſeroit autrement une omiſſion de la nature de celles qui ſont compriſes dans notre Propoſition.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA. VITTORIO EMANUELE

Il

a. Nous choiſiſſons toutes choſes, s'il faut ainſi dire, pour l'amour de toute autre que la félicité, car elle eſt la fin *, Ariſtote.

b. Dans le Droit civil, celui qui omet d'agir, eſt cenſé agir: *Celui qui ne fait pas ce qu'il doit faire, ſemble faire contre ce qu'il fait*, Dig.

c. On peut arriver juſques à un certain degré, ſi on ne peut aller plus loin, Horace.

* Savoir *des choſes humaines*, comme il le dit un peu auparavant.

Il y a des omiſſions d'une autre eſpèce, qui méritent d'être miſes au nombre de celles-là, parce qu'elles ſont ou totales, ou notoires, ou rendues conſidérables par l'addition de quelque autre circonſtance. Je m'explique par des exemples. Il eſt conſtant que je ne nierois point que les *Phéniſſes* * d'Euripide ne ſoient une très excellente pièce de poéſie dramatique, ſimplement en ne la liſant pas. Je ne nie pas non plus que le *Chihilminar* † ne ſoit un rare morceau d'Antiquité, en ne l'allant pas voir: mais ſi je ne liſois rien aiant le loiſir, la ſanté, & les autres moiens néceſſaires pour le faire : ſi je ne faiſois aucune recherche pour polir mon eſprit, & pour acquerir les connoiſſances qui peuvent m'être utiles ; je nierois alors que mon eſprit & que la ſcience ſoient ce que l'un & l'autre ſont réellement. S'il ne paroit pas clairement à quelle étude particulière cette recherche de la vérité doit engager un homme, préférablement à toute autre étude : s'il ne paroit pas pendant quel eſpace de temps cette recherche l'obligera à continuer ſes travaux, pour acquerir de nouvelles connoiſſances : s'il ne paroit pas enfin quand la ceſſation de ſes travaux doit commencer à porter atteinte à la vérité ; cet homme doit alors conſulter ſon propre génie, & les occaſions où il ſe trouve ; & il doit porter de ſoi-même le plus équitable jugement, dont ſon eſprit eſt capable [a]. C'eſt un de ces cas, que j'ai ci-devant dit n'être pas ſi clairement marquez.

Si je ne donne rien à un pauvre, à qui je ne ſuis pas particuliérement obligé de rien donner ; par cette omiſſion je ne nie pas plus qu'il eſt pauvre, que je nie qu'un homme a une barbe ſale, en ne le raſant point ; qu'un autre eſt mal propre, en ne le lavant point; ou qu'un troiſiéme eſt boiteux, en ne le chargeant point ſur mes épaules.

Nous

a. *Vous apprendrez auſſi long-temps que vous voudrez : & vous devez le vouloir auſſi long-temps que vous ne vous repentirez pas de vos progrès*, dit Ciceron à ſon fils.

* Tragédie d'Euripide, qui a ce titre.

† C'eſt un des plus beaux morceaux d'Architecture, qui nous reſte de l'Antiquité : ce ſont les ruines de ce fameux palais de Perſepolis, auquel Alexandre étant yvre mit le feu, à la perſuaſion de la courtiſane Thaïs.

Nous devons alors considérer plusieurs choses, comme nous le ferons voir dans la Proposition suivante. Je pourrois peut-être donner atteinte à la vérité en faisant cette aumône: cela supposé, je ne puis lui en donner aucune en ne la faisant pas [a]. Mais si je ne donnois jamais rien du tout aux pauvres, quoique je fusse en état de leur faire de temps en temps quelque charité, il est constant que je nierois alors par mon omission, que la condition des pauvres & la mienne propre fussent ce qu'elles seroient; & par-là la vérité seroit offensée.

Si je ne disois pas mes prières précisément à une certaine heure, dans un certain endroit, dans une certaine situation, il ne s'ensuivroit pas de-là que je niasse l'existence & la Providence de Dieu, & mon entière dépendance de lui: il peut se faire au contraire que j'ai des raisons, qui m'empêchent de prier particuliérement dans un tel temps, dans un tel lieu, dans une telle situation. Mais si je ne priois, si je n'adorois jamais Dieu; une omission si totale seroit équivalente à cette assertion, Dieu, qui gouverne le Monde, ne doit point être adoré: assertion très contraire à la vérité, supposé qu'il existe un tel Etre: de même une négligence générale & notoire, quoique non pas entière, de ce devoir, permettez moi de l'appeller ainsi *, favorise du moins ce mensonge, si elle ne l'affirme pas directement: car certainement adorer Dieu de cette manière, c'est-à-dire, rarement; n'est que l'adorer accidentellement: adoration, qui déclare que c'est un grand hazard, s'il est du tout adoré; & qui approche, autant qu'il est possible, d'une omission universelle: outre qu'un homme, qui adoreroit Dieu si peu fréquemment, laisseroit appercevoir par-là un mépris si habituel de la Divinité, que ce seul mépris rendroit inutile & nul chaque acte religieux qu'il pourroit faire d'ailleurs.

Enfin

a. *Aucune vertu n'est contraire à une autre vertu*, Senèque.

* L'Auteur ne doutoit pas que ce ne fût réellement un devoir, mais il ne veut l'appeller ainsi, que quand il aura prouvé que c'en est un: ce qu'il fera dans la Section v.

Enfin si je rencontre un homme dangereusement blessé par quelque accident, couché par terre, seul, sans secours, prêt à périr: ou si je vois sa maison en feu, & si personne n'est à portée de lui donner du secours, ou d'en appeller; je ne l'aide point du tout, si dans cette extrémité je ne l'aide pas au plûtôt: & en refusant de l'aider au plûtôt selon mes forces, je nie que sa condition en particulier, la nature humaine en général, ces désirs même & cette attente, dont je sens que je serois rempli dans de pareilles conjonctures; je nie, dis-je, que tout cela soit ce qu'il est *.

VI. Prop. Pour juger sainement de la nature d'une chose, il faut non seulement considérer ce que cette chose est en elle-

* Je demande pardon au Lecteur, si je l'interromps pour lui faire part d'une difficulté, qui m'a été communiquée par un Savant, qui est d'ailleurs un grand admirateur du génie, de l'érudition, & de la manière solide & nouvelle, dont l'Auteur raisonne dans tout cet Ouvrage. La personne, dont je parle, craint qu'il n'y ait une petition de principe, ou du moins quelque vuide dans le raisonnement, que l'Auteur fait ici: & il me paroit qu'il est très difficile, s'il n'est pas impossible, de répondre à cette objection.

Je nie, dit Monsieur **, que mon omission ait la signification que vous lui attribuez. Lorsque je refuse l'aumône à un pauvre; lorsque je refuse de secourir un homme tombé de cheval dans un bourbier; lorsque je refuse d'éteindre le feu, qui va réduire mon voisin en cendres: je ne nie pas que le prémier de ces hommes ne soit pauvre; je nie seulement que je doive lui faire l'aumône: je nie que je doive retirer le second du bourbier, où il s'est enfoncé, &c.

Une preuve que je ne prétends pas nier l'état de ces hommes, c'est que je reconnois de bouche que le prémier est pauvre, que le second va périr, que le troisiéme va être brulé. Si on veut me prouver que je dois les secourir, on doit le faire d'une autre manière qu'en me disant que le prémier est pauvre, que le second est dans un bourbier, & que l'autre va être consumé par les flammes. Ce devoir, dont je demande la preuve, est ce qui fondera *la différence morale*, qui se trouve entre l'homme qui fait l'aumône à un pauvre, & celui qui ne la fait point; entre celui qui va au secours d'un homme, qui est dans un bourbier, & celui qui n'y va point, &c. C'est ce devoir, fondement de la différence entre le bien & le mal moral, que l'Auteur suppose sans le prouver. N'y a-t-il pas là une petition de principe? N'y a-t-il pas du moins quelque vuide à remplir?

Mais si vous n'assistez pas ce pauvre, dira-t-on, vous n'agissez pas avec lui comme avec un pauvre: vous le traitez comme un homme, qui n'a pas besoin de votre secours. Je n'agis pas avec lui comme avec un pauvre, que je dois assister, je l'avoue: mais je n'agis pas avec lui comme avec un pauvre: c'est ce que je nie. Suit-il de ce que cet homme est pauvre, que c'est un pauvre qui doit être assisté par moi? En ce cas j'avoue qu'il y a une différence morale entre celui qui fait l'aumône, & celui qui ne la fait point? Mais c'est le vuide, que je trouve dans le raisonnement de l'Auteur: c'est du moins ce qui méritoit un plus grand éclaircissement.

le-même, ou à quelques égards; mais encore ce qu'elle peut devenir, ſi on l'examine avec tous les autres rapports, qui peuvent être niez par les faits & par la pratique : & on doit renfermer toute la deſcription de la choſe, qu'on examine, dans l'idée qu'on s'en forme.

On peut bien dire d'un homme qui s'enfuit, montant un cheval qu'il vient de voler, qu'il s'en ſert comme d'un cheval; mais non pas comme d'un cheval appartenant à un homme, qui ne lui a pas donné la permiſſion de s'en ſervir comme il fait. Le voleur ne conſidère donc pas le cheval comme étant ce qu'il eſt, à moins qu'il ne joigne à l'idée du cheval, l'idée de la rélation que le cheval a avec ſon véritable maître. Mais il eſt peut-être inutile de conſiderer la couleur, la figure, ou l'âge du cheval, parce que la fuite du voleur n'affirme, ou ne nie rien par rapport à ces rélations. Je dis ſeulement qu'il faut conſiderer toutes les propriétez, tous les rapports, toutes les circonſtances, qui peuvent être contredites par la pratique *. Car la choſe en queſtion ne ſeroit autrement que très imparfaitement examinée † : & ſa nature & toutes ſes rélations n'étant pas renfermées dans l'idée qu'on s'en formeroit, cette choſe ſeroit priſe, non pas pour ce qu'elle peut être en effet, mais comme étant ce qu'elle ſeroit à certains égards, tandis qu'à certains autres on la prendroit pour ce qu'elle n'eſt pas.

Suppoſons qu'un homme riche eſt volé & dépouillé dans un voiage. Ce ſeroit dans cette ſuppoſition commettre une ſeconde injuſtice & un ſecond vol, que de retrancher de ſon caractère, l'idée de ce qu'il eſt dans ces circonſtances, & de le conſiderer ſimplement comme un homme riche. Son parfait caractère eſt d'être un homme riche volé,

* Cela veut dire en peu de mots, que lorſqu'on conſidère une choſe, il faut néceſſairement l'examiner par rapport à toutes les rélations qu'elle a avec le fait, qui donne occaſion de la conſiderer; ſans qu'il ſoit néceſſaire d'y joindre les rélations, qu'elle peut avoir avec des faits étrangers à celui qu'on examine.

† Il faut ajoûter, pour éviter la contradiction, par rapport au fait particulier, dont il pourroit s'agir.

lé, & maltraitté; & réellement alors un homme pauvre [a] & malheureux, quoique capable de paier dans la ſuite le ſecours qu'on lui pourroit prêter.

De plus un homme doit, en donnant du ſecours à un autre, conſiderer auſſi-bien les circonſtances, où il ſe trouve lui-même, que celles où ſe trouve la perſonne qu'il veut ſecourir [b]. Si elles ne lui permettent pas de rien donner; il ne nie pas par ſon omiſſion, que l'autre ſoit dans le beſoin: mais en donnant il contrediroit actuellement la vérité; parce qu'il nieroit par là, que les circonſtances, où lui & ſa famille ſe trouvent, fuſſent ce qu'elles ſont: & puiſque toutes les véritez s'accordent enſemble, comme je l'ai déjà remarqué; & qu'une choſe ne peut être véritable, qu'à proportion de la conformité qu'elle a avec une autre choſe qui l'eſt auſſi; on ne peut pas avancer, quand les deux véritez ſont miſes dans un juſte point de vûe, & que le cas eſt mis dans tout le jour, où il doit être, afin que nous en puiſſions bien juger: on ne peut pas, dis-je, avancer, que la dernière vérité, qui a abſolument beſoin de ſecours, ait pourtant beſoin du ſecours de la prémière: ce ſeroit comme ſi on diſoit d'un homme, qui a beſoin d'un guide, qu'il lui faut un guide aveugle, ou boiteux. En comparant ainſi les choſes, on peut fort bien connoître le rapport qu'elles ont entr'elles.

Le cas devient plus difficile, quand A, par exemple, s'eſt engagé par promeſſe, ou par quelque pacte, à aſſiſter B, quoiqu'il ſoit en même temps tenu d'avoir ſoin de ſes propres intérêts, de ceux de ſa famille, &c. & lorſqu'il ſe trouve hors d'état de faire efficacément l'un & l'autre. Que doit faire A? J'avoue qu'il n'y a pas ici des véritez oppoſées, mais il y a des véritez dans chaque parti oppoſé. Je réponds à cela; que quoiqu'il ne puiſſe pas y avoir deux obligations incompatibles: c'eſt-à-dire, quoiqu'A ne ſoit pas en même temps

a. *Pauvre dans ce même inſtant*, ſelon cette déciſion, dans un cas un peu ſemblable à celui-ci, qui ſe trouve dans le *Talm. Maſſ. Pe.*

b. *Il faut avoir égard à l'un & à l'autre. Je donnerai aux pauvres, mais non pas juſques à me rendre pauvre moi-même*, Senèque. *Ayez une telle pitié d'autrui, qu'elle ne vous engage pas à devenir vous-mêmes l'objet de la pitié des autres*, Plaute.

temps obligé de faire deux actes incompatibles ; ce qui ſeroit une impoſſibilité ; il peut cependant s'elever de là une obligation, que nous appellerons mêlée. A devroit aſſiſter B ; mais il le doit aſſiſter d'une manière à ne pas s'oublier ſoi-même, ni ſa famille, &c. Il doit encore avoir égard à ſes intérêts, & à ceux de ſa famille, de manière qu'il n'oublie point ſon engagement avec B, & agir auſſi honnêtement qu'il lui eſt poſſible. Il faudroit ici comparer avec beaucoup de ſoin les véritez, qui ſe rencontrent dans chaque côté : & on doit toûjours ſousentendre, dans de ſemblables cas, quelque exception, ou quelque reſtriction. Un homme ne peut pas promettre abſolument * : il peut ſeulement promettre, comme un homme, qui tiendra ſa parole, en cas qu'il ne ſoit pas mis hors d'état de la tenir par l'importance & par le poids des véritez, qui n'exiſtent pas effectivement, quand il fait ſa promeſſe ; mais qui peuvent exiſter dans la ſuite.

Je pourrois inſerer ici pluſieurs exemples de la manière imparfaite de penſer †, qu'on rencontre dans les Auteurs ; mais je me borne à un ſeul ; que je mettrai même à la marge [a].

En un mot, afin que les choſes ſoient véritablement bien examinées, les perſonnes qui y ſont intereſſées, le temps, les lieux [b], les fins propoſées [c], & les effets qui en ſuivent

a. J'ai cru ne devoir pas traduire ce paſſage de Sextus Empiricus.

b. Il y a des choſes, dans il faus conſiderer le temps, & les fins, & non pas la nature, Cic. *Il faut conſiderer ce que le temps & les perſonnes exigent*, le même.

c. Car vous ne dites pas que celui-là eſt diligent, qui paſſe la nuit à veiller un petit enfant, Arrian. *Une perſonne ſe tient à côté du lit d'un de ſes amis qui eſt malade, nous l'en louons : mais s'il le fait pour en avoir l'héritage, c'eſt un vautour, qui attend un cadavre pour en faire ſa proie*, Senèque.

* C'eſt-à-dire, qu'il ne le doit pas. L'Auteur n'autoriſe pas par là les reſtrictions mentales : la condition de faire une choſe, ſi on peut la faire en honneur & en conſcience, eſt toûjours renfermée dans la promeſſe d'un honnête homme : il eſt même inutile de l'exprimer, puiſqu'un honnête homme n'acceptera de promeſſe que dans ce ſens.

† Penſer à moitié, ſelon l'énergie de l'expreſſion de l'Original. L'Auteur entend par là la manière de penſer de ceux, qui n'alléguent que de foibles raiſons, lorſqu'ils en pourroient choiſir d'excellentes ; qui ne prennent une expreſſion que dans un ſens borné, en négligeant de la prendre dans un ſens plus étendu, quoique celui-ci lui ſoit plus propre ; qui tronquent un paſſage d'un Auteur, & lui font dire, dans le membre d'une période, le contraire de ce qu'il avance dans toute la période ; qui jugent des choſes ſans connoiſſance de cauſe, ſans réflexion, &c.

vent naturellement, doivent être ajoûtez à cet examen.

VII. Prop. Lorſqu'un acte eſt mauvais, ſon omiſſion eſt néceſſairement bonne; & lorſque l'omiſſion d'un acte eſt mauvaiſe, l'acte eſt conſequemment bon; par la raiſon des contraires.

VIII. Prop. Une action moralement bonne, ou mauvaiſe, eſt par là même juſte, ou injuſte: car ce qui eſt injuſte, ne peut être bon; & ce qui eſt mauvais, ne peut être juſte.

IX. Prop. Tout acte d'un agent intelligent & libre, & toute omiſſion, qui détruiſent la vérité, c'eſt-à-dire, qui nient qu'une propoſition ſoit vraie, lorſqu'elle l'eſt pourtant; ou qui ſuppoſent qu'une choſe ſoit ce qu'elle n'eſt pas à quel égard que ce ſoit [a]: cet acte, dis-je, & cette omiſſion eſt moralement mauvaiſe, dans quelque degré: l'omiſſion d'un tel acte & l'action oppoſée à l'omiſſion contraire à la vérité, ſont moralement bonnes: & quand une action peut être faite ou omiſe ſans combattre la vérité, cette action, dis-je, eſt indifférente *.

Je voudrois qu'on remarquât avec une attention particulière, que lorſque je parle des actes incompatibles avec la vérité, je veux dire toute ſorte de véritez; toute ſorte de propoſitions véritables, ſoit touchant les matières de ſpéculation, ſoit touchant celles de pratique. Je voudrois qu'on prit châque choſe pour ce qu'elle eſt réellement [b].

Il peut auſſi être utile de ſe reſſouvenir, que j'ai ajoûté ces mots, *dans quelque degré:* car toutes les mauvaiſes actions ne ſont pas également mauvaiſes; ni toutes les bonnes actions ne ſont pas également bonnes [c]. Les véritez, auxquelles

a. Car ce n'eſt pas d'une ſeule manière qu'on peut renier J. Chriſt, St. Chryſoſt.

b. La vérité eſt le plus excellent de tous les biens, & le menſonge le dernier degré de méchanceté, St. Baſile.

c. Malgré ce Paradoxe des Stoïciens, *que les vertus & les vices étoient la même choſe*, dans Cicér. Plutar. Diog. Laër. & pluſieurs autres. Paradoxe, qui peut être aiſément refuté par leurs propres paroles, telles que les rapporte Cicéron: car ſi pécher, eſt la même choſe que de paſſer une ligne; c'eſt-à-dire, aller

* Si quelque chicaneur nioit, qu'il puiſſe y avoir d'action, qui faite ou omiſe ne combatte point la vérité: que faudroit-il repliquer?

quelles ces actions ſe rapportent, peuvent quoiqu'également vérirables embraſſer des matières d'une importance très différente *a*; ou, pour m'expliquer autrement, un plus grand nombre de véritez peut être contredit d'une façon, ou d'autre *b*. Et alors les crimes, commis par cette contradiction, peuvent les uns auſſi-bien que les autres être appellez des crimes; mais non pas des crimes égaux *c*.

Si A vole un Livre, qui appartient à B, qui lui plait, & qui lui eſt utile, il eſt conſtant qu'A ſe rend coupable d'un crime, en n'uſant pas de ce Livre comme étant ce qu'il eſt; c'eſt-à-dire, comme étant le Livre de B, qui en eſt le véritable Propriétaire, & qui fait conſiſter ſon bonheur dans la poſſeſſion de ce Livre. Mais ſi A dépouilloit B d'un gros bien, dont celui-ci ſeroit l'unique maître, cet A ſeroit coupable d'un crime bien plus énorme. Car ſi nous ſuppoſons que le Livre vaut un ducat, & que le bien en vaut dix mille, la vérité, qui eſt contredite par le prémier vol, l'eſt réellement dix mille fois par le ſecond: c'eſt la même choſe, que ſi le vol d'un ducat etoit renouvellé dix mille fois. Si donc dix mille vols ſont plus nombreux, & s'ils ſont, mis enſemble, plus grands que ne l'eſt un ſeul de ces crimes: de même un, qui les comprendra tous les dix mille, doit certainement être plus grand, que celui qui n'en eſt que la dix-milliême partie. De plus, quoique l'utilité & l'innocent plaiſir, que B trouvoit dans la poſſeſſion de ſon Livre, fuſſent un degré de

aller au-delà de cette ligne; donc s'éloigner davantage de cette ligne, c'eſt pécher davantage. Qui ne void pas la fauſſeté de ce ſyſtême, *qu'un homme ne peut pas être plus vertueux qu'un autre homme vertueux; qu'il ne peut pas avoir plus de courage qu'un autre qui eſt courageux, & qu'il ne peut pas avoir plus de ſageſſe, qu'un autre qui eſt ſage; & ainſi des autres vertus?* C'eſt alterer & détruire les natures des choſes, que de ne mettre aucune différence *entre un crime, & une faute*, comme s'exprime St. Jérôme; ſuppoſé que la lettre à *Celantia* ſoit véritablement de lui.

a. Sans doute ce Sage comptoit bien mal; qui comptoit ſelon l'Plutarque, que *s'il venoit à perdre de très grands biens, il ne croiroit perdre qu'une dragme.*

b. C'eſt une vérité reconnue par Cicéron, *qu'en tuant un eſclave, qui n'a rien fait pour mériter la mort, on ne pèche qu'une fois: mais qu'en commet pluſieurs crimes en ôtant la vie à ſon père*, &c. *Ce crime en renferme une multitude d'autres*, &c.

c. Ceci peut ſervir de réponſe à Chryſippe, & à ceux qui diſent, *qu'une vérité n'eſt pas plus qu'une autre vérité, ni un menſonge plus qu'un autre menſonge: ni une fraude plus qu'une autre fraude, ni un vice plus qu'un autre vice*, Diog. Laër.

de bonheur; ce bonheur cependant étoit fort au-deſſous de la félicité, que lui procuroit la jouiſſance d'un bien, qui lui fourniſſoit avec abondance non ſeulement tout ce qui lui étoit néceſſaire pour la vie; mais encore toute ſorte de commoditez & de recréations innocentes. B avoit la propriété d'un Livre, qui lui procuroit un degré de bonheur; voilà la vérité contredite par le prémier vol: B avoit la propriété d'un bien, qui lui procuroit un bonheur beaucoup plus conſidérable, que celui dont il jouiſſoit dans la poſſeſſion de ſon Livre: voilà la vérité contredite par le ſecond vol: l'infraction dans le ſecond cas eſt donc à ce compte-là beaucoup ſupérieure à celle du prémier. Enfin les véritez, contredites par le vol de la prémière ſuppoſition, pourroient ſe borner à la ſeule perſonne de B *: celles qui le ſont par le vol de la ſeconde ſuppoſition ſe rapportent peut-être également à B, & à ſa famille, qui ſubſiſtoit peut-être, & qui devoit s'établir par le moien de ce bien. Ces véritez peuvent outre cela être multipliées à proportion du nombre de tous les membres de cette famille, & de tous ceux qui en deſcendront. Ainſi les degrez de malice & d'énormité ſont proportionez à l'importance & au nombre des véritez contredites [a]. J'ajoûterai ſeulement, que la valeur des bonnes actions augmente d'un autre côté; du moins à proportion des degrez de la malice propre à leur omiſſion: & que ces bonnes actions ne peuvent pas être plus égales que ne ſont les omiſſions qui leur ſont oppoſées.

Mais revenons à notre principal ſujet; à ſavoir la différence, qui eſt entre le bien & le mal moral. Il y a eu de per-

a. Ceux à qui il a plû de dire que les péchez ſont égaux, ſouffrent eux-mêmes, s'ils diſent vrai, puiſque les ſens, l'expérience & notre intérêt, combattent ce ſentiment, Horat.

* Je ne puis comprendre, pourquoi le vol d'un ducat auroit le privilège de ne point intéreſſer les parens de B, & ſes Deſcendans. Un ducat eſt, je l'avoue, un moindre objet des diviſions, & des fractions Arithmétiques: mais en eſt-il pour cela moins réel? Tous les Deſcendans de B, juſques à la fin du Monde, ne pourront-ils pas ſe plaindre d'avoir été lézez par le vol de la partie aliquote d'un ducat; quoiqu'à la vérité ils l'aient été dix mille fois moins que par l'enlevement de la partie aliquote de dix mille ducats?

perſonnes aſſez extravagantes pour nier abſolument, qu'il y ait de tels êtres moraux. Mais il conſte par ce que nous avons dit, qu'on n'eſt pas moins aſſûré de l'exiſtence d'un bien & d'un mal moral, qu'on l'eſt de celle du vrai & du faux: & nous ſommes aſſûrez encore, qu'il y a entre ce bien & ce mal une différence auſſi naturelle, & auſſi immuable, que l'eſt celle qui ſe rencontre entre le vrai & le faux: cette différence étant la même dans le fonds [a]. D'autres reconnoiſſent à la vérité, qu'il y a réellement un bien & un mal moral; mais il leur faut, diſent-ils, un modèle *, ou une certaine marque, à laquelle ils puiſſent les reconnoître l'un & l'autre. Il y a d'autres perſonnes, qui prétendent avoir trouvé la règle, à laquelle toutes nos actions doivent s'accorder; par le moien de laquelle on peut les bien diſtinguer toutes, & à laquelle nous ſommes tenus de les rapporter [b]. Mais ce qu'elles ont avancé eſt faux; ou il n'eſt pas aſſez bien fondé; ou il n'eſt pas aſſez à portée de notre entendement; ou il n'eſt pas aſſez clairement exprimé, ni aſſez certain [c]; ou il peut enfin être réduit à ma règle dans tout ce qu'il a de vrai.

Ceux qui prétendent que rien n'eſt bon que ce qu'ils appellent *honnête* [d], n'impoſent de nom aux actions, que ſelon qu'elles ont, ou qu'elles n'ont pas cet *honnête* pour fin principale. Mais qu'ils nous expliquent après cela, ce que c'eſt que cet *honnête* [e]. Il nous manque encore une autre règle pour connoître nos actions, & qui nous faſſe diſtinguer les honnêtes de celles qui ne le ſont pas.

Ceux

a. C'eſt pourquoi ceux qui nioient qu'il y eût *ſelon la nature de bien, ou de mal*, avoient raiſon d'aller au plus court; & de dire qu'il n'y avoit rien dans *la nature de vrai, ou de faux*, Sext. Emp. Diog. Laër.

b. De l'avis de tous les Philoſophes, tout ſe doit rapporter à elle, & elle à rien, Cicéron.

c. Il y avoit une telle incertitude, & une telle variété dans les opinions des anciens Philoſophes ſur la fin des actions bonnes ou mauvaiſes, que ſi Varron accuſe juſte, le nombre en pouvoit monter à 288. St. Auguſtin.

d. Ce qui eſt honnête doit être uniquement tenu pour bon, Caton dans Cicéron.

e. De dire que tout ce qui eſt louable eſt honnête, ou telle autre choſe, c'eſt ne rien dire: car comment connoîtra-t-on ce qui eſt véritablement louable?

* Κριτήριον eſt le mot emploié dans l'Original. Il a pluſieurs ſignifications; mais dans le ſens qui fait le mieux à notre ſujet, il ſignifie ce que l'eſprit ſe propoſe, & ce qu'il ne perd pas de vûe en jugeant, & dont il fait comme l'objet ou la cauſe objective de ſes jugemens.

Digitized by Google

Ceux qui font conſiſter le bien à ſuivre la nature [a], diſent la vérité, s'ils entendent par cette expreſſion, qu'il faille agir conformément aux natures des choſes: c'eſt-à-dire, traiter les choſes comme étant ce qu'elles ſont dans la nature, & par rapport à la vérité: mais cela ne ſemble pas être leur penſée: s'ils veulent dire par là qu'un homme doit ſuivre le penchant de ſa propre nature [b]: cette nature, helas! n'étant pas ſimplement raiſonnable; mais l'homme aiant encore une partie de lui-même commune avec les brutes, ils lui donnent là un guide, qui, à ce que je crains, le fera égarer; puiſqu'il eſt vraiſemblable que la partie animale l'emportera ſur la raiſonnable. Tout au moins eſt-ce une manière de parler fort libre.

Ceux qui font de la droite raiſon [c] la règle, par laquelle on doit juger de nos actions; & qui les appellent licites & illicites, bonnes ou mauvaiſes, ſelon qu'elles ſont conformes à cette loi, ou qu'elles s'en éloignent: ceux-là diſent quelque choſe de plus précis, & de plus particulier. C'eſt une vérité conſtante, que tout ce qui peut ſouffrir l'examen, & éviter la cenſure de la droite raiſon, eſt juſte; & tout ce qu'elle condamne, ne l'eſt pas. De plus, ſi on entend par droite raiſon, ce que nous découvrons en faiſant un droit uſage de nos facultez raiſonnables; cette raiſon n'eſt autre choſe que la vérité même: & ce que ces Auteurs diſent, eſt renfermé dans ce que j'ai dit. Mais leurs façons de s'énoncer ne ſont pas encore aſſez expreſſes [d]: elles donnent lieu à tant de diſputes,

a. Zenon a dit que cette fin étoit de vivre conformément à la nature : ce qui eſt vivre ſelon la vertu; car c'eſt la nature qui nous pouſſe vers elle, Diog. Laër.

b. Vivre ſelon la nature de l'homme, Cicér. Il eſt vrai qu'il ajoûte, *entièrement parfaite, & à laquelle il ne manque rien.* Mais ces paroles n'ont aucun ſens, & ſi elles en ont un, il ne rendra pas la propoſition meilleure: car qu'eſt-ce que *cette nature entièrement parfaite, & à laquelle il ne manque rien?* Outre que la Religion morale ne conſiſte pas à ſuivre une nature déjà parfaite; mais par la pratique de la Religion nous tendons à perfectionner notre nature.

c. Qui ſe ſont rendus fameux par-tout.

d. Au reſte de definir les bonnes actions celles qui ſont faites ſuivant la droite raiſon; & les mauvaiſes au contraire, eſt bien en donner une vraie définition, mais elle ne ſuffit pas pour diſtinguer les actions les unes des autres, Andr Rh.

tes, & à tant de droites-raiſons, qu'il eſt impoſſible de rien régler, tandis que chacun prétendra que ſa raiſon eſt la droite. Outre que ce que j'ai dit a encore une plus grande étendue que ce qu'ils diſent; car nous ne devons pas ſeulement avoir un tendre & religieux égard aux véritez, que nous découvrons par le ſecours du raiſonnement; mais encore aux matières de fait, qui parviennent à notre connoiſſance par le moien des ſens. Nous devons conſidérer les choſes comme étant ce qu'elles ſont, de quelle manière que nous venions à les connoître.

Ceux qui contens d'un examen court & ſuperficiel, font venir la différence, qui eſt entre le bien & le mal, du ſens commun [a], & de certains principes [b] innez [c], poſent leur ſyſtême ſur un fondement bien fragile. Car il y a de très grandes raiſons de ſoupçonner, qu'il n'y a point, comme ils le prétendent, de ces maximes innées; mais que nous prenons pour elles les impreſſions de l'éducation *. Outre que ce

a. Chryſippe dit, qu'il y a deux marques certaines pour bien juger, la perception, & la préſomption, Diog. Laër. *Ce n'eſt pas ſeulement à connoître le juſte & l'injuſte, que la nature nous ſert; mais encore à juger de toutes les choſes honnêtes, ou honteuſes*, Cicér.

b. On les appelle communément *principes*, *loi*, ou *loix de la nature*, *les préſomptions*, *les notions communes*, ou *naturelles*, &c.

c. L'amas de ces principes pratiques, ou l'habitude qui en nait, eſt, je penſe, ce qu'on appelle Synderèſe.

* L'ame a des maximes, ou des idées innées, & il eſt plus naturel de leur rapporter les notions générales du bien & du mal communes à tous les hommes, qu'à toute autre cauſe. En deux mots en voici la preuve.

Toute ame eſt immédiatement créée de Dieu: elle ne peut être créée que penſante, puiſqu'elle ne peut exiſter ſans une penſée actuelle.

Non ſeulement l'ame doit être créée penſante, mais elle doit encore recevoir le pouvoir de produire une ſeconde penſée; & ce pouvoir ne peut venir que de Dieu. Voilà donc la prémière penſée actuelle, & la puiſſance de produire une ſeconde penſée communiquées à tous les hommes par le Créateur.

Ce n'eſt pas aſſez, qu'elle ait reçû le pouvoir de produire une ſeconde penſée; il faut qu'elle reçoive encore de ſon Créateur le principe de penſer, pour tout le temps qu'il plaira à ce Créateur de la laiſſer ſubſiſter; ou bien elle reçoit à chaque penſée actuelle le pouvoir d'en produire une autre immédiatement après; ou bien Dieu même produit immédiatement après cette ſeconde penſée; & il la produit immédiatement par lui-même: & en ces deux derniers cas, il faut faire ſur ces penſées, le raiſonnement, que nous avons fait ſur la prémière penſée actuelle, que l'ame a dès qu'elle eſt créée.

ce qu'on appelle les ſentimens du genre humain, ne ſont ni ſi uniformes, ni ſi conſtans, pour que nous puiſſions fonder ſûrement ſur eux une diſtinction ſi importante [a].

Ceux qui ſoûtiennent qu'il n'y a rien de bon que le plaiſir, ou ce qu'ils appellent agréable, & qu'il n'y a rien de mauvais que la douleur [b]; & qui ne diſtinguent les choſes, que par le penchant, qu'elles ont vers l'une, ou vers l'autre de ces paſſions [c], ne s'accordent point touchant ce en quoi le plaiſir conſiſte [d], ni touchant les moiens & les actions, qui nous en peuvent procurer de plus abondans, & de plus ſolides.

a. Chaque Nation prend ce qu'il a appris pour une loi de la Nature, St. Jérôme.

b. Sous ce nom ces hommes délicats comprennent le travail. Lorſque dans Lucien on demande à Epicure, *ſi le travail eſt un mal?* Il répond, *oui.* Mindyridès (Smindyridès, *qui*, ſelon Herodote, *étoit parvenu au plus haut point du luxe*) pouſſa ſi loin ſon averſion pour le travail, *que ſes épaules étoient accablées, même du travail d'autrui. Le même aiant vû un homme qui en fouiſſant la terre, levoit trop haut ſa bêche, ſe plaignit qu'il le rendoit las, & lui défendit de fouir en ſa préſence*, Senèque.

c. Ariſtippe rapporte à la volupté & à la douleur, tout ce qu'il faut ou éviter, ou ſuivre, Cicér.

d. Je voudrois que vous donnaſſiez la définition de cette volupté, dont il s'agit uniquement, Cicér. Les diſputes entre les Cyreniens, Epicure, & S. Jérôme, &c. ſont fort fameuſes. Elles tendoient à découvrir ſi notre principale fin devoit conſiſter *dans les plaiſirs du corps, ou dans ceux de l'eſprit, dans la volupté du mouvement, ou dans celle du repos; dans celle qui met notre Nature en mouvement par les plaiſirs, ou dans celle qu'on reçoit par l'éloignement de la douleur*, Cic. Diogène Laër. & pluſieurs autres.

Cette prémière penſée actuelle, ce pouvoir de produire une ſeconde penſée, & ce principe de penſer pendant tout le temps que l'ame exiſtera, doivent être les mêmes dans toutes les ames créées; parce qu'elles ſont l'ouvrage du même Etre: parce qu'elles ſont l'ouvrage du même Etre, travaillant à une ſeule fin: parce qu'elles ſont l'ouvrage du même Etre, travaillant à une ſeule fin, de la manière la plus parfaite. Voilà donc dans nos ames des idées innées, & un principe inné d'en produire d'autres. Voilà dans nos ames les mêmes prémières penſées, & le même principe. Voilà ces mêmes penſées & ce même principe de penſer, qui ſont prémièrement en nous de la manière la plus parfaite; & ſi cela eſt ainſi; n'eſt-il pas naturel, que les idées du bien & du mal, communes à tous les hommes, ſoient plûtôt les ſuites de cette prémière penſée, de ce prémier principe bon, & également bon dans tous les hommes, infuſé dans nos ames par le même Créateur, & pour la même fin; que non pas l'effet des impreſſions de l'éducation?

Bien plus: Je prétends prouver que cette éducation, dont les impreſſions peuvent, à ce qu'inſinue notre Auteur, être confondues avec nos notions communes & innées: je prétends, dis-je, prouver que cette éducation même eſt l'enfant de cette prémière idée innée, & de ce principe, dont j'ai parlé. A cet effet je demande, ſi une éducation, dont les impreſſions peuvent être confondues

avec

lides. Tous ces articles ſont encore des queſtions à réſoudre ; comme les hommes ont différens gouts & différens degrez de Philoſophie, la même choſe ne peut pas être agréable à tous. Si chaque acte particulier doit ſubir cette épreuve, ſa moralité ſera bien incertaine * ; puiſque ſuivant ce principe, le même acte peut être d'une nature par rapport à l'un, ou d'une nature toute différente au ſentiment d'un autre. Outre qu'à moins qu'on n'ajoûte quelque reſtriction, qui puiſſe ſervir de rempart à la vertu, les hommes ſe plongeront facilement dans une volupté groſſière ; comme on en a vû des exemples dans la plûpart des diſciples d'Epicure[a] ; malgré tous ces beaux diſcours de tempérance, de vertu, de tranquilité d'eſprit : &c. ſans cette barrière la ſupériorité ſera uſurpée par ces appetits, qu'il eſt du devoir de chaque Religion, de la naturelle ou de quelqu'autre, qu'il eſt, dis-je, de leur devoir de tenir en bride. Ainſi ces gens-là parlent à la vérité fort intelligiblement ; mais ce qu'ils avancent eſt faux : car ce n'eſt pas toute ſorte de plaiſirs, mais les vrais plaiſirs ; les

a. *Epicure nie qu'on puiſſe vivre avec plaiſir, quand on vit ſans vertu*, Cicér. Mais leurs plaiſirs n'ont pas pour cela été toûjours ſemblables à ceux du jardin de *Gargettus* : & dans ce lieu-là même les plaiſirs ne paroiſſoient pas ſort conformes à la vertu. Car non ſeulement Epicure eut ſa Leontium, ou comme il l'appelloit amoureuſement, ſon petit cœur Leontium, Λεοντάριον ; mais encore *elle ſe proſtituoit à tous les Epicuriens dans les jardins*, Athén. Et on rapporte qu'il dit dans ſon Livre *de la Fin* ; *Car je ne ſai ce que je dois entendre par le bien, ſi on retranche les plaiſirs qu'on prend aux ſaveurs*, (*Fèves*, Athén.) *comme auſſi les plaiſirs deſſendus*, &c. Voiez ceci plus au long dans Diogène Laër.

avec des notions communes à tous les hommes, telles que ſont les idées du bien & du mal, ne doit pas être elle-même commune à tous les hommes ? Oui ſans doute, me répondra-t-on. Si elle eſt commune à tous les hommes ; d'où eſt-ce que tous les hommes l'ont reçûe ? De leurs ancêtres. D'où eſt-ce que leurs ancêtres l'ont eux-mêmes tirée ? Des leçons de leur prémier ancêtre. Ce prémier ancêtre d'où l'avoit-il ? De cette prémière notion, de ce prémier principe néceſſairement infuſé dans nos ames par l'Etre ſuprême dès le prémier inſtant de leur création. Au-reſte ceci ne fait rien au deſſein principal de l'Auteur. C'eſt la nature du bien & du mal, qu'il a en vûe d'expliquer ; & cette nature eſt toûjours la même, ſoit que les idées du bien & du mal ſoient produites immédiatement par les idées innées ; ſoit qu'elles viennent de ces mêmes idées par le moien de l'éducation. Mais j'aime à rendre gloire à mes ſentimens particuliers, quand il n'en coute qu'une note.

* C'eſt la nature de la moralité, que l'Auteur entend ; car il eſt toûjours aſſez certain, ſans cette épreuve, que cet acte ſera moralement bon, ou mauvais.

les plaiſirs qui forment ce bonheur, dont nous parlerons dans la ſuite; qu'on peut compter parmi les fins *, où doivent tendre les actions des gens de bien.

Celui [a] qui après avoir conſidéré les deux extrémitez qu'on remarque dans la conduite des hommes, & qui en condamnant à la fois ce dont tout le monde convient généralement, fait conſiſter la vertu dans le milieu; & ſemble en emprunter l'idée, de ſa ſituation [b] placée à une égale diſtance des deux extrémitez oppoſées; celui-là, dis-je, avoit ſeulement en vûe les vertus, qui peuvent tomber dans quelque extrémité. Il faut pourtant avouer que tout ce qui penche vers une des extrémitez en eſt d'autant plus injuſte & mauvais. Il faut avouer encore qu'une choſe, qui ſans pencher d'aucun côté partage également, ou preſque également, la diſtance qui eſt entre les deux extrémitez oppoſées, doit être juſte. Il faut avouer enfin que cette idée nous fournit dans pluſieurs cas une règle excellente & d'un uſage très familier; on ne peut cependant en faire dériver un grand nombre de nos obligations : à peine peut-on en faire venir toutes celles qui ſe rapportent aux vertus compriſes ſous le terme de modération. Il eſt même à l'égard de celles-là très difficile de diſcerner quel eſt préciſément le point du milieu [c]. C'eſt ce à quoi l'Auteur même étoit ſenſible [d].

Son maître Platon avance une propoſition, que je ne lui diſ-

a. St. Jérôme ſe ſert du pluriel, comme ſi c'étoit là l'opinion dominante de ſon ſiècle : *C'eſt le ſentiment des Philoſophes*, dit-il, *que les vertus médiocres ſont des excès de malice.*

b. On pèche dans l'excès, & on blâme le manquement, & on loue le milieu. . . . . La vertu eſt donc une habitude volontaire, qui conſiſte dans le milieu, entre l'excès & le manquement, Ariſtote. Peut-être Pythagore, & après lui Platon, & pluſieurs autres, avoient une ſemblable penſée, quand ils diſoient, que *la vertu eſt une harmonie*, Diog. Laër.

c. Lorſqu'il dit, qu'il doit être pris *de la manière que la droite raiſon l'aura établi*, ce milieu n'eſt pas prouvé par là. Voiez plus haut.

d. Car il n'eſt pas facile de définir comment, & contre qui, & pourquoi, & combien de temps on peut ſe mettre en colère, Ariſt. C'eſt pourquoi le R. Albo pourroit avoir épargné ſa cenſure, quand il le blâme de s'exprimer trop généralement en diſant, *de la manière qu'il faut, ſelon le temps qu'il faut, & dans le lieu qu'il faut*, ſans lui dire ce que ſont cette manière, ce temps & ce lieu.

* *Fines*, ou bien *Ultima bonorum.*

diſputerai point. Il dit que la vertu conſiſte dans une reſſemblance à Dieu [a], auſſi parfaite qu'il eſt en notre pouvoir de la rendre; & il appelle Dieu le grand, l'unique exemplaire de nos bonnes actions. Mais puiſqu'il ne nous dit pas en même temps comment, ou par quels moyens nous pouvons parvenir à cette reſſemblance; nous n'en ſommes pas beaucoup plus ſavans à l'égard de la pratique: excepté que nous n'entendions par cette reſſemblance la pratique de la vérité, Dieu étant la vérité; & ne faiſant jamais rien qui la contrediſe [b].

Je doute fort qu'aucun des autres fondemens, ſur leſquels la moralité de nos actes a, pour ainſi dire, été bâtie, ſoit plus ſolide que ceux dont je viens de faire mention. Mais ſi on fait conſiſter la raiſon formelle, c'eſt-à-dire, la nature diſtinctive du bien & du mal moral, dans la conformité entre les actes des hommes & la vérité des choſes, & entre la vérité des choſes & les actes des hommes, comme nous avons déjà expliqué cette conformité; la diſtinction de ce bien & de ce mal paroit établie d'une manière inconteſtable, intelligible, & praticable. Car châcun entend parfaitement ce qu'on veut dire par propoſition véritable & choſe de fait: de ſorte qu'il lui ſera facile de comparer non ſeulement les paroles; mais encore les actes avec ces propoſitions & ces choſes de fait, conformément à la connoiſſance qu'il en a. Peu d'attention & de génie ſuffira, pour interpréter les actions même, & pour découvrir ſi elles ſont conformes à la vérité, ou ſi elles ne le ſont pas [c].

X. Prop. S'il y a un bien & un mal moral, tel que nous les

a. Cet homme-là ne doit pas être négligé, dit-il, qui s'efforce *de devenir juſte, & en s'attachant à la vertu d'être rendu ſemblable à Dieu, autant qu'un homme le peut.* Et dans un autre endroit, *Notre fuite de là eſt que nous tâchions autant qu'il eſt poſſible de reſſembler à Dieu.* St. Auguſtin ſemble être d'une même opinion avec lui, lorſqu'il dit, que *l'Abrégé de la Religion eſt d'imiter ce qu'on adore.*

b. Pythagore étant interrogé ce que les hommes faiſoient de ſemblable à la Divinité, il répondit que c'étoit quand ils diſent la vérité.

c. Il n'y a point certainement tant de difficulté à définir la nature de la moralité, comme Cicéron le ſuppoſe en diſant, *qu'afin que nous puiſſions bien raiſonner de nos devoirs, il faut y joindre la coûtume & la pratique.*

les avons diſtinguez ; il y a conſéquemment une Religion : & cette Religion peut être très proprement appellée Naturelle. Par le mot de Religion je n'entends autre choſe, qu'une obligation de faire ce qui ne doit pas être omis ; & de s'abſtenir de ce qui ne doit pas être fait : & dans le mot d'actes je renferme également ceux du corps & de l'eſprit. Il y a donc une Religion, s'il y a des choſes, dont les unes doivent être faites, & dont les autres doivent être omiſes : or il paroit évidemment par ce que nous avons dit touchant la moralité du bien & du mal, qu'il y a réellement de ces choſes ; parce que celles qu'il eſt mal d'omettre, & qui ſeroient par conſéquent bonnes & bienfaites dans la ſuppoſition qu'on les fit, doivent être faites, comme il conſte par les termes mêmes : & parce que ſans contredit il ne faut pas faire celles qu'il ſeroit mal de faire ; & qui renferment les abſurditez & les rebellions contre l'Etre ſuprême, dont nous avons parlé dans la IV. Prop. En un mot, puiſqu'il y a une Religion, qui ſuit de la diſtinction du bien & du mal moral ; puiſque cette diſtinction eſt fondée ſur le rapport que les actions des hommes ont avec la vérité ; puiſqu'aucune propoſition ne peut être véritable, ſi elle n'exprime pas les choſes comme elles ſont naturellement ; il faut par conſéquent qu'il y ait une Religion fondée ſur la nature, & qui peut à ce compte-là être très proprement & très véritablement appellée la Religion de la Nature, ou Religion naturelle.

XI. Prop. La grande loi de cette Religion, la loi naturelle, ou, comme nous verrons ci-après que nous devons l'appeller, la loi de l'Auteur de la Nature ordonne, que tout être intelligent, capable d'agir & libre, ſe comporte d'une manière à ne point contredire la vérité par aucun de ſes actes, c'eſt-à-dire, qu'il traite chaque choſe comme étant ce qu'elle eſt en effet [a].

Je

a. Ce qu'il eſt dans la nature. *Selon que la choſe eſt*, pour me ſervir de l'expreſſion de Maim. Ainſi donc ce qui eſt dans Arrian eſt véritable : *La règle de la conduite de la vie, eſt de faire ce qui eſt conforme à la nature. Il faut en tout examiner & défendre ce qu'il peut y avoir de vrai dans une choſe*, Cic. Voilà réellement le chemin de la vérité.

Je ſai qu'il n'y a rien à quoi on ne puiſſe faire quelque objection [a]: mais je ſuis convaincu qu'on n'en peut former aucune contre ce que je viens d'avancer ; à laquelle je ne puiſſe facilement répondre. Car conſidérer une choſe comme étant différente de ce qu'elle eſt ; ou, ce qui revient au même, la conſidérer comme étant ce qu'elle n'eſt pas, eſt une abſurdité, qui ne peut être défendue; j'en vai donner un échantillon dans quelques exemples. Suppoſons qu'un homme, qui n'auroit pas étudié cette matière avec aſſez d'attention, s'émancipât dans ſa bonne humeur juſques à tenir à peu-près ce diſcours : „ Si châque choſe doit être traitée comme étant „ ce qu'elle eſt, quelles belles conſéquences vont s'enſuivre „ de ce principe?

„ 1. Traiter mon ennemi comme tel, c'eſt le tuer, ou me „ vanger le mieux qu'il m'eſt poſſible.

„ 2. Traiter un créancier avare, ou qui ne ſait pas faire „ un bon uſage de ſon argent, ou qui n'en a pas beſoin ; le „ traiter, dis-je, comme tel, c'eſt ne le point payer.

„ 3. Ces conſéquences vont encore plus loin ; car ſi j'ai „ beſoin d'argent, & ſi j'en dérobe pour ſuppléer à mes be„ ſoins ; eſt-ce que je n'agis pas conformément à la vérité ; „ à laquelle mon omiſſion ne ſeroit-elle pas contraire, ſuppo„ ſé que je ne le fiſſe pas?

„ 4. Suppoſé qu'une perſonne, qui me paroit manifeſte„ ment avoir le deſſein d'en tuer une autre, ou de lui faire „ beaucoup de mal, en cas qu'elle la rencontrât : & ſuppo„ ſé que cette prémière perſonne me demandât où ſeroit cel„ le qu'il auroit deſſein de tuer : ne puis-je pas alors, pour „ ſauver la vie de celle-ci, répondre à la prémière, que je „ n'en ſai rien, quoique je le ſache?

„ 5. A ce compte-ci je ne puis dans une boutade caſſer un „ verre, ni bruler un livre ; parce que pour les traiter ſuivant „ ce qu'ils ſont, je devrois vuider l'un, & lire l'autre?

La

a. Parce qu'il n'y a à peine rien de ſi abſurde, qui ne ſoit avancé par certaines perſonnes, *Que peut-on dire de celui qui a ſoûtenu que la neige eſt noire*, &c. Lact.

La réponſe à la prémière de ces objections réſulte de ce que nous avons déjà dit. Suppoſons, à l'Auteur de l'objection, & E ennemi d'O. Si E n'étoit autre choſe que l'ennemi d'O, l'objection auroit quelque force: mais puiſqu'E doit être conſidéré comme quelque choſe de plus, O doit avoir autant d'égard aux autres rélations d'E, qu'à celle qui lui attire la dénomination d'ennemi d'O. Car en prémier lieu, E eſt homme: & comme tel, il a droit de prétendre qu'on uſe à ſon égard d'une humanité commune, quelle que puiſſe être cette humanité: Si O la lui refuſe, il bleſſe la vérité dans un endroit très ſenſible. O & E ſont outre cela compatriotes: ils vivent ſous le même gouvernement; ils ſont ſujets aux mêmes loix, qui ſont comme autant d'alliances publiques, qui réglent comment on ſe doit comporter à l'égard d'autrui: à la faveur de ces loix E eſt exempt des violences, qu'un homme privé pourroit faire à ſa perſonne, à ſon bien, &c. O ne peut traiter E ſuivant ce que celui-ci eſt, à moins qu'il n'en agiſſe avec lui comme avec un homme, qui eſt par un conſentement public ſous la protection de ces loix: ſi O ſe comporte d'une autre manière, il nie l'exiſtence de ces loix & de ces contracts publics, dans leſquels, de façon ou d'autre, il eſt lui-même partie: negation très contraire à la vérité. Outre qu'O devroit auſſi avoir égard à ce qu'il eſt lui-même: Il eſt homme; il eſt dans de telles & telles circonſtances; il a renoncé à tous les droits qu'il pourroit avoir de prendre une vengeance privée de ſon ennemi; car voilà ſeulement la vengeance, dont nous prétendons parler. Voici donc ce qui réſultera de la conformité, qui doit être entre l'action d'O & la vérité. O doit traiter E comme un compoſé d'homme, de compatriote, ou d'ennemi; puiſqu'E eſt tout cela: c'eſt-à-dire; qu'O ne doit pourſuivre ſon adverſaire que ſelon les loix & les méthodes, que toute la ſociété en général s'eſt engagée d'obſerver. On doit encore conſidérer pluſieurs choſes, même touchant les pourſuites legales. Car E peut ſe montrer ennemi d'O par des actions, qui tombent ſous la connoiſſance des loix, & dans des choſes

im-

importantes, ou non. Si l'offenſe d'E eſt d'une nature à intéreſſer la ſûreté & le bonheur d'O, ou la ſûreté & le bonheur de ſa famille [a]; ſon devoir & la déference qu'il doit avoir pour la vérité l'engagent à avoir publiquement recours aux loix; à exiger par les voies qu'elles preſcrivent la punition d'E, à en demander raiſon; ou du moins à ſe faire donner pour l'avenir quelque ſûreté contre de pareilles offenſes. La raiſon de cela eſt qu'en ne prennant pas ce parti, il nie que la nature & le ſentiment de la félicité ſoient ce qu'ils ſont: il nie que les obligations, dans leſquelles il eſt, peut-être, par rapport à ſa famille, ſoient ce qu'elles ſont véritablement: il nie qu'un méchant & dangereux ennemi ſoit un méchant & dangereux ennemi: il nie enfin que les Loix & la Société elle-même aient pour but le bien public, en allant au devant de l'injuſtice, en puniſſant le coupable, &c. But pourtant que les Loix & la Société ſe propoſent, comme nous le ferons voir quand nous examinerons cette matière. Si l'inimitié d'E n'avoit éclaté que dans de bagatelles; ou ſi elle ſe bornoit à des cas moins conſidérables que ceux que je viens de ſuppoſer; O pourroit alors agir contradictoirement à la vérité, s'il faiſoit plus de dépenſe, ou s'il hazardoit plus dans la pourſuite qu'il feroit d'E, que ne valent dans le fonds les choſes qu'il auroit perdues, ou qu'il ſeroit en danger de perdre: s'il conſideroit comme ſon grand ennemi un homme, qui ne le ſeroit pourtant pas beaucoup; ou qui ne lui en auroit donné que de légères marques: s'il refuſoit enfin d'avoir quelque indulgence pour ces petites fautes, que la fragilité de la nature humaine doit nous porter à nous pardonner mutuellement, ſi nous voulons vivre enſemble. En dernier lieu dans les cas, dont les loix ne prennent point connoiſſance, O auroit aſſez d'égard à la vérité & à la nature, s'il ſe contentoit de tenir un œil vigilant ſur les démarches de ſon

a. *Il faut être généreux en donnant; & il ne faut pas être cruel en demandant ce qui eſt dû. Il faut haïr les procès autant qu'il eſt permis; & peut-être plus qu'il n'eſt permis de les haïr. Il faut avoir ſoin de ſon propre bien, qu'il eſt mal de laiſſer diſſiper*, Cic.

ſon adverſaire : s'il ſe contentoit de prendre les meſures les plus prudentes & les plus compatibles avec ſon caractère d'homme privé, ſoit pour faire ceſſer la malice d'E, ſoit pour en prévenir les effets : ou en un mot s'il ſe contentoit ſimplement de ne pas traiter E comme ſon ami [a] : car il ne pourroit au-reſte le traiter comme ami ſans détruire la différence, qui eſt naturellement entre les choſes, & ſans confondre la vérité avec le menſonge, quoiqu'en puiſſent dire certains hommes dans leurs ſaillies d'imagination.

Dans la 2. objection le debiteur s'érige, s'il fait ce qu'il dit, en juge de ſon créancier, ce qu'il n'eſt pas. Il prononce contre lui une ſentence bien dure, en le jugeant indigne de rien poſſeder ; ou du moins indigne de poſſeder plus de bien qu'il n'en a. En ſecond lieu il s'attribue une choſe qui ne peut être véritable ; il prétend ſavoir parfaitement, non ſeulement ce qu'eſt ſon créancier, & quelles ſont les circonſtances où il ſe trouve ; mais encore ce qu'il deviendra, & ce qu'elles deviendront à l'avenir : celui qui eſt à préſent foible, prodigue, riche, &c. peut devenir le contraire de tout cela. Enfin, & c'eſt ici le point principal, il nie que l'argent appartienne à ſon créancier comme il lui appartient réellement. Car il faut ſuppoſer que cet argent eſt dû à B, autrement il ne ſeroit pas le créancier d'A : ſi l'argent eſt dû à B, ce B a droit ſur l'argent : s'il a droit ſur cet argent, il s'enſuit que l'argent lui appartient de droit. Or le debiteur A s'en ſert en le gardant, comme s'il étoit ſien, ce qui eſt contraire à la vérité. Au-reſte le paiement d'une ſomme due à B ne nie pas, qu'A ne puiſſe penſer, en ſe liquidant, que B eſt un prodigue, &c. ſon action n'attaque pas non plus quelqu'autre vérité : cet acte, n'aiant aucun rapport à cela, ſignifie ſimplement, qu'A croit que la ſomme eſt due à B, & que B en eſt le véritable propriétaire. Voilà encore ce que cet acte ſignifie naturellement & eſſentiellement ; puiſqu'A pourroit paier B, ſans avoir d'autre penſée, que celle qui

[a] *Inviter l'ami au feſtin, & laiſſer là l'ennemi*, Héſiode.

qui ſe rapporte à ſon paiement; mais il ne peut le paier ſans avoir celle-ci.

Réponſe à la 3. objection. Agir conformément à la vérité dans le ſens des paroles, dans leſquelles l'objection eſt conçûe, n'eſt pas ce qui eſt requis par la règle que j'ai établie. Cette règle ordonne de ne contredire aucune vérité par quel acte que ce puiſſe être. Si je ne vole pas l'argent d'autrui, mon omiſſion de voler ne ſignifie pas, que je n'ai point beſoin d'argent; ni elle ne nie pas quelqu'autre vérité: mais l'action de le voler nie qu'il appartienne à celui, à qui il appartient par ſuppoſition. La prémière omiſſion eſt ſimplement une eſpèce de ſilence qui ne nie rien: l'action oppoſée eſt une directe & criante aſſertion d'une fauſſeté: la prémière ne peut contredire aucune vérité, parce que la ſeconde le fait. Si un homme a beſoin d'argent; s'il eſt réduit à ce beſoin par ſa prodigalité & par ſa folie, il ne peut avoir aucun prétexte pour faire paier à un autre cette folie & cette prodigalité. Nous ſuppoſerons donc qu'A a beſoin d'argent, qu'il en a beſoin pour ſe procurer les plus preſſantes néceſſitez de la vie; & que ce beſoin eſt l'effet de pluſieurs malheurs, qu'il n'a pû prévenir. Dans cette ſuppoſition, qui donne à l'objection toute la force qu'elle peut recevoir, tout ce qu'il y a à dire c'eſt, qu'on peut trouver les moiens d'exprimer ce beſoin, & d'agir conformément à ce triſte état ſans offenſer la vérité. A peut chercher à remédier à ſa néceſſité par un travail honnête & par ſon induſtrie: il peut s'adreſſer en ſuppliant [a], & non pas en ennemi ni en voleur, à ceux qui ſont en état de le ſecourir: ſi ſa néceſſité eſt très preſſante, il peut s'ouvrir aux prémières perſonnes qu'il rencontre, que la vérité obligera de l'aſſiſter ſelon leur pouvoir: il peut en un mot prendre quel parti que ce ſoit, excepté celui d'offenſer la vérité [b]; ce qui eſt lui accorder un privilège d'une vaſte étendue, & qui lui ouvre bien de reſſources. Une conduite,

a. Il n'eſt pas honteux d'avouer ſa pauvreté, mais il l'eſt de ne faire pas tous ſes efforts pour l'éviter, Thucyd.

b. Le travail n'eſt pas un deshonneur, Héſiode.

te, telle que nous venons de marquer, conviendroit à ſa condition préſente, & elle en ſeroit l'image la plus naturelle : mais il nieroit au contraire que cette condition fût ce qu'elle ſeroit réellement, s'il ſe comportoit d'une autre manière. S'il n'y a abſolument d'autre moien dans le monde, par lequel il puiſſe ſe tirer d'affaire, que celui de violer la vérité, ce qui peut à peine arriver ; il doit preſque regarder alors cette extrémité comme celle de ſa vie [a]. La vérité conſervera toûjours ſa nature, ſon caractère, ſa force ; quelles que ſoient les circonſtances, où ſe peut trouver l'homme, dont nous parlons. Je pourrois ajoûter ici pluſieurs autres choſes ; mais l'homme, à qui on déroberoit cet argent, reparoîtra dans la Section VI ; où nous prouverons qu'il a droit de ſe défendre ſoi-même, de défendre ſa famille, & de ne point ſouffrir que cet argent lui ſoit enlevé. Peut-être en a-t-il lui-même un beſoin égal, &c.

Réponſe à la quatriême Objection. 1. Il eſt conſtant qu'on ne doit pas contribuer volontairement à un meurtre, de quelle manière que ce puiſſe être *. Tout homme, qui a quelque part dans un tel crime, pèche contre pluſieurs véritez très importantes. 2. Vous n'étes pas obligé de répondre à la queſtion d'un furieux : le ſilence dans cette occaſion ne contrediroit aucune vérité. 3. Perſonne ne peut dire, à parler à la rigueur, où eſt une perſonne que nous ne voions point † : Vous pouvez donc dire avec vérité que vous ignorez, où eſt l'homme dont on s'informe. 4. Si vous expoſiez votre vie à quelque danger en ne découvrant point l'endroit où eſt cet homme ; circonſtance la plus difficile qu'on puiſſe ſuppoſer dans

a. Il faut plûtôt ſouffrir ſon propre préjudice, que de rien enlever à autrui, Cic. Selon Platon un homme devroit choiſir de mourir *plûtôt que d'agir injuſtement.*

* L'Auteur en excepte expreſſément en un autre endroit les voies légales.

† A eſt portier de B, qui entre dans ſon Cabinet. Je ſuppoſe au-reſte que ce Cabinet eſt ſans autre ouverture que la porte par où B eſt entré : qu'A le ſait : & qu'il ne peut pas s'empêcher de voir quand ſon maître ſortira du Cabinet. C demande à A s'il ſait, où eſt ſon maître ? Non, dit A. Mais ſavez-vous replique C, ſi B eſt actuellement dans ſon Cabinet ? A la rigueur je n'en ſai rien, répond A. Je laiſſe au Lecteur à décider ſi A n'a pas, *à la rigueur*, dit un menſonge ; quoiqu'il y eût une muraille, qui l'empêchât d'avoir ſa vûe fixée ſur ſon maître.

dans l'objection ; ſi, dis-je, vous vous expoſiez au danger de perdre la vie, ce ſeroit alors, comme ſi l'homme, qu'on ſuppoſe s'enquerir d'un autre dans le deſſein de le tuer, vous diſoit à vous-mêmes; je vous tue, ſi vous ne tuez pas un tel. Reſſouvenez vous alors qu'il ne vous eſt pas permis de commettre un meurtre; & que vous devez vous tirer de ce péril comme vous feriez des autres, auxquels vous pourriez être expoſé: comme ſi vous étiez, par exemple, entre les mains de quelque bande de voleurs, d'aſſaſſins, &c. C'eſt-à-dire, que vous devez vous en tirer le mieux que vous pouvez ſans rien commettre de criminel. Quoiqu'une ſimple négation verbale de la vérité ; j'entends par là une négation qui ne produit pas néceſſairement quelque fait, comme les actions de rendre témoignage, & de prononcer une ſentence, le font dans les cauſes judiciaires: quoique, dis-je, une négation verbale ne ſoit pas égale à une négation faite par des faits: quoiqu'un peu d'irrégularité dans le diſcours fût pardonnable alors, s'il peut jamais l'être : quoique tous les péchez contre la vérité ne ſoient pas égaux ; & que l'offenſe qu'on pourroit, dans le préſent cas, faire contr'elle pour le bien de tous ceux qu'on y ſuppoſe intéreſſez [a], ſeroit auſſi légère qu'elle puiſſe être: enfin quoiqu'on pourroit regarder comme furieux, un homme qui ſeroit dans cet excès de rage ; & qu'on pourroit lui parler, non pas comme à un homme ſimplement, mais comme à un homme furieux: cependant la vérité eſt ſacrée [b]: & il y a d'autres moiens de ſe tirer d'affaire en conſervant ſon innocence : on peut, par exemple, avertir à temps l'homme qui eſt en danger, appeller du ſecours, ou prendre avantage de quelque favorable incident [c].

La

a. *Un Medecin trompoit auſſi un malade de cette maniere* * . . . . . *& il n'en étoit pas repris*, Max. Tyr.

* C'eſt-à-dire, en mentant, comme cet Auteur le marque un peu auparavant.

b. St. Auguſtin répond negativement à cette queſtion: *Si quelcun s'enfuioit vers vous, & que par un menſonge vous puſſiez le delivrer de la mort, vous ne devez pas le faire.* Il conclud, que *les gens de bien ne doivent jamais mentir. Qu'il eſt bien plus beau, qu'il eſt bien plus grand de dire, ni je ne le trahirai, ni je ne mentirai!*

c Dans des cas, & dans des dangers auſſi preſſans, le monde eſt accoûtumé d'uſer d'une grande indulgence. *Ne croiez-vous donc pas qu'il ſoit honteux de mentir? Non,*

La 5. Objection ſemble ſe rapporter uniquement aux choſes inanimees ; & inſinuer que ſi nous les traittions ſelon ce qu'elles ſont, nous ſerions ſujets à pluſieurs obligations frivoles, telles que ſont celles qui y ſont contenues. Je réponds que ſi le verre, qu'on a rapporté comme un exemple, n'eſt autre choſe qu'un verre à boire, il conſte par les termes, que de s'en ſervir conformément à ce qu'il eſt, c'eſt s'en ſervir pour boire, quand on en a véritablement beſoin : & ſans doute on feroit mal de le caſſer de propos déliberé [a] ; car ce ſeroit le traitter comme s'il n'étoit utile à perſonne, ce qui répugne à la définition qu'on en donne. Mais s'il y a quelque raiſon pour caſſer le verre, il manque à ſa deſcription quelque choſe qui la déclare : comme ſi le verre étoit, par exemple, empoiſonné; c'eſt le traitter conformément à ſa nouvelle & véritable deſcription, que de le caſſer. S'il vient outre cela en le caſſant quelque profit, qui égale ou qui ſurpaſſe la perte qu'on feroit, il devient un verre dans une nouvelle circonſtance ; & alors l'auteur de l'objection, qu'on ſuppoſe être le propriétaire du verre, ne s'en ſert, quand il le caſſe, que conformément à ce qu'eſt le verre ; c'eſt-à-dire, un verre dont on retire du profit en le caſſant. Si par l'adjection de quelque nouvelle circonſtance, il devient ſimplement inutile ; s'il n'y a point de raiſon particulière pour le caſſer ; s'il n'y en a point qui l'empêche ; la choſe devient alors indifférente ; & elle eſt laiſſée à la liberté du propriétaire. Ce qui a été dit dans cette réponſe peut, en changeant ce qu'il faut changer, être appliqué à toutes les autres choſes de même eſpèce, aux Livres, &c. Comme l'utilité & l'excellence de quelques Livres les rendent dignes de l'immor-

ſi par le menſonge je puis conſerver ma vie, Soph. Ceux-là même qui diſent que *celui qui profère une parole inutile, tranſgreſſe un précepte affirmatif* ; & que *par un précepte affirmatif on eſt obligé de dire la vérité, même dans le commerce du monde*, & que *celui qui ment, commet une eſpèce d'idolatrie* ; diſent auſſi que *pour mettre la paix, il eſt permis de mentir*, dans le Livre *Charedim*, & dans pluſieurs autres : Et Aben Ezra dit d'Abraham ; *qu'il repouſſa Abimelec par des paroles, forcé par la néceſſité de l'occaſion.* Enfin pluſieurs ont permis dans les cas deſeſperez *de ſe ſervir du menſonge comme d'un poiſon*, Sext. Pythag.

a. Il eſt deffendu . . . . . de briſer ſes vaſes dans la colère, dans le Livre *Chaſidim.*

mortalité ; & méritent que nous emploions tous nos ſoins pour les tranſmettre à la poſtérité [a] : de même en déchirant & en brulant un grand nombre d'autres Livres, nous les traitons plus conformément à ce qu'ils ſont réellement, qu'en les conſervant & en les liſant. Je ſouhaite que vous ne penſiez pas que le nombre de ceux-ci, qui eſt déjà aſſez conſidérable, ne ſoit pas encore augmenté par le mien.

Il n'eſt peut-être pas hors de propos de remarquer ici, que quoique tout acte contraire à la vérité ſoit mauvais dans toute ſorte de cas ; cependant les degrez d'atrocité changent à proportion de l'importance des matières : & cette importance peut être ſi petite, qu'elle fait, pour ainſi dire, évanouir le crime *, & qu'elle le réduit preſqu'à rien [b]. A cela il faut ajoûter que les êtres inanimez ne ſont pas ſuſceptibles de mauvais traittemens, ſi on ſepare d'eux les rapports qu'ils ont avec les êtres vivans. Le verre à boire, dont nous avons parlé, ne pourroit pas être conſidéré comme tel ; s'il n'y avoit point d'animal capable de boire qui en reclamât la propriété, ou qui en fit uſage. Rien ne peut être important à ce qui eſt privé de vie & de perception. Ainſi quand nous examinons la nature des choſes inanimées, nous devons les prendre pour ce qu'elles ſont par rapport aux êtres animez.

Nous répondrons bien-tôt à la dernière & à la plus conſidérable objection. Je dirai cependant ici, que ſi on ne peut par-

a. Qui ne déteſte le deſſein qu'avoit Caligula *d'abolir les vers d'Homère*, &c. Suétone.

b. Les Stoïciens étoient certainement trop ſcrupuleux, s'ils étoient dans le ſérieux, quand ils aſſuroient, que *la raiſon ne permet pas au ſage de remuer le doigt indifféremment*, ou *au hazard*, Clem. Alex. Puiſque c'eſt, du moins pour l'ordinaire, une choſe parfaitement indifférente, comme je l'ai dit dans la IX. Prop.

* Ce n'eſt pas le crime qui change de nature, c'eſt l'acte même, ſans que cela détruiſe ce principe, *les natures des choſes ſont immuables*. Un exemple va mettre cette vérité dans ſon jour. A & B vont à la chaſſe. A croit de tirer ſur un homme ; il le fait réellement ; & il en tue un. B croit de tirer ſur une bête fauve ; il ſe trompe ; il tue un homme. Ces deux actes ne ſont pas dans le fonds deux meurtres ; mais le défaut d'intention de B fait entiérement évanouir le crime, qui eſt dans l'action qu'A a faite de propos déliberé. L'Acte du prémier eſt le meurtre d'un homme qu'on avoit intention de tuer. Le ſecond eſt le meurtre d'un homme qu'on ne vouloit pas tuer : ce qui en fait deux actes d'une nature entiérement contraire.

parvenir à la connoiſſance de la vérité dans quelque cas particulier; & ſi on ne peut découvrir, après une diligente recherche, ce que les choſes ſont, ni comment elles ſont; il ſera du moins vrai de dire alors, que la choſe examinée eſt douteuſe: or agir conformément à cette vérité, c'eſt de n'être ni trop prompt à donner ſon opinion, ni trop obſtiné à la refuſer; mais d'être modeſte, circonſpect, docile, & porté à prendre le plus ſûr parti. Cette conduite s'accorde véritablement à la nature du cas; & elle découvre ce qu'il eſt; un cas difficile & douteux. Pour ce qui regarde l'impuiſſance d'agir d'une manière conforme à la vérité; cette impuiſſance, qu'on nous a objectée, ne peut être certainement connue juſques à ce qu'on en ait fait l'épreuve: ſi quelcun la fait après avoir emploié en vain toutes ſes forces; il peut ſe faire une application particulière de la ſatisfaction, dont je parlerai dans la Section IV.

SECTION II.

DE LA

FELICITE.

LA prémière choſe qui demande nos réflexions, immédiatement après avoir traitté de la nature du bien & du mal moral, c'eſt la félicité. Elle eſt très importante de ſa nature; elle favoriſe la cauſe de la vérité; & elle lui eſt dans le fonds ſi intimément unie, qu'on ne peut gueres bien les ſeparer. Nous ne pouvons témoigner notre ſoumiſſion à l'une des deux, ſans rendre en même temps nos hommages à l'autre. Il ne faut pas nier que la félicité ſoit ce qu'elle eſt véritablement: c'eſt par la pratique de la vérité que nous marchons vers une félicité véritable.

Non ſeulement je vous ferai part, dans le petit nombre des propoſitions ſuivantes, de l'idée que j'ai de la félicité; mais j'y

j'y joindrai encore quelques remarques. Quoiqu'elles ſoient peut-être inutiles en cet endroit, nous pourrons trouver dans la ſuite que nous n'avons pas perdu notre temps ni notre peine en les plaçant ici comme en paſſant : quelques-unes de ces remarques ſeroient appellées par les Savans poriſmes *, ou corollaires : quelques autres ſeroient appellées ſcholies ; telles qu'elles ſont, je vous les envoie dans le même deſordre qu'elles ſe ſont préſentées à mon eſprit.

I. Prop. Le plaiſir eſt une connoiſſance intérieure & un ſecret ſentiment d'une choſe agréable : la douleur eſt une connoiſſance intérieure & un ſecret ſentiment d'une choſe desagréable. De même, le ſentiment ſecret, & la connoiſſance intérieure d'une choſe agréable ſont le plaiſir : le ſentiment ſecret, & la connoiſſance intérieure d'une choſe desagréable ſont la douleur. Car comme rien de ce qui eſt agréable, ne nous peut, en même temps & comme tel, cauſer de la douleur ; ni rien de ce qui eſt desagréable ne nous peut plaire, comme il conſte par les termes : de même une choſe agréable, par là même qu'elle l'eſt, plait néceſſairement ; & une choſe desagréable doit cauſer quelque eſpèce de douleur.

Obſerv. 1. Le plaiſir & la douleur augmentent à proportion des perceptions & du ſentiment intérieur de leurs ſujets, c'eſt-à-dire, des perſonnes qui les reſſentent. Car le ſentiment intérieur & la perception ne peuvent être ſeparez : comme je n'apperçois point ce que je ne ſens pas au dedans de moi-même que j'apperçois ; de même je n'ai pas un ſentiment intérieur de ce que je n'apperçois pas, ou je n'ai pas ce ſentiment de plus, ou de moins de choſes, que j'apperçois. Puis donc que les degrez de plaiſir ou de douleur doivent répondre à la connoiſſance intérieure qu'en a la perſonne qui les reſſent ; ils doivent pareillement répondre à la connoiſſance intérieure qu'en a la même perſonne.

Obſ.

* Proclus définit le poriſme un théorême tiré par occaſion d'un autre théorême démontré. Au lieu de poriſme on peut mettre porime, qui ſignifie un problême très facile, qui ſert à réſoudre les plus difficiles. Corollaire, en Mathématique, eſt une vérité néceſſaire & évidente. Scholie eſt, en Géométrie, lorſqu'après avoir démontré une propoſition, on enſeigne la manière de la démontrer d'une autre façon.

Obſ. 2. Ce qui augmente la puiſſance d'appercevoir rend celui qui apperçoit plus ſuſceptible de plaiſir, ou de douleur. C'eſt ici une conſéquence immédiate; & il eſt inutile de rien ajouter là-deſſus; excepté que parmi les moiens, qui relevent & qui augmentent en pluſieurs cas la perception & le ſentiment intérieur des choſes, la réflexion & la pratique de penſer ſont les principaux: comme je ne puis point avoir un ſentiment intérieur de ce que je n'apperçois point; de même je n'apperçois pas ce à quoi je ne fais point d'attention. Ce qui me fait ſentir, me fait auſſi réfléchir: châque exemple de ſentiment intérieur & de perception eſt donc ſuivi d'une réflexion; & plus les perceptions ſont nombreuſes, plus les réflexions le ſont auſſi: & plus les réflexions ſont fréquentes & ſérieuſes, plus le ſentiment intérieur eſt vif, & la perception forte. On peut ajouter encore, que toutes les perceptions ſont produites dans le temps: or le temps s'évanouit, diviſé en momens: il ne peut donc y avoir qu'un moment préſent à la fois: ainſi une perception actuelle, conſidérée ſans aucune rélation au paſſé ni à l'avenir, peut être regardée comme momentanée. Celui qui a cette perception apperçoit, comme s'il n'avoit jamais rien apperçû, & comme s'il ne devoit jamais rien appercevoir à l'avenir. Mais il ſe fait dans la réflexion une répétition du paſſé, & une anticipation de l'avenir: il y a une eſpèce d'union de cet avenir & de ce paſſé, joint par l'attention aux perceptions actuelles & momentanées. Ajoutons à cela que nous exerçons par la réflexion notre capacité d'appercevoir les objets; & cet exercice augmente, & étend, pour ainſi dire, cette capacité juſques à un certain degré. Enfin non ſeulement la réflexion unit les inſtans paſſez & futurs à ceux qui ſont préſens; mais elle ſemble encore multiplier ceux-ci pendant leur durée: car le temps eſt auſſi capable que l'eſpace d'une diviſion indéterminée. La diviſion des parties du temps eſt proportionnée à la fineſſe & à la délicateſſe de la réflexion; & tandis que l'eſprit conſidère les parties d'un moment comme autant de momens diſtincts

tincts & ſeparez, le temps en eſt en effet d'autant plus long: & cela eſt confirmé par l'expérience *.

Obſerv. 3. Les cauſes du plaiſir & de la douleur ſont deux choſes rélatives : & pour connoître au juſte l'effet qu'elles ont ſur un homme, il faut les comparer aux degrez de perception, que cet homme en a. Si la perception d'un homme eſt égale à celle d'un autre, ce qu'ils apperçoivent doit être égal; s'il eſt de la même nature, & s'il agit ſur eux avec une force égale. La même choſe doit arriver quand les forces des cauſes efficientes, & les degrez de perception dans le ſujet, ſont réciproques. Cela ne paroiſſant pas être conſidéré dans le monde avec aſſez d'attention, doit être par là même conſidéré ici avec un ſoin particulier : ſi la cauſe du plaiſir ou de la douleur n'agiſſoit ſur A, qu'à demi de ce qu'elle agit ſur B; ſi cependant la puiſſance d'appercevoir étoit dans B au double meilleure que celle d'A, le total de leurs plaiſirs & de leurs peines ſeroit égal. Ces plaiſirs & ces peines ſont inégales dans d'autres cas ; comme ſi la cauſe de la douleur agiſſoit ſur C avec la même force avec laquelle elle agit ſur D; ſi C cependant n'avoit que deux degrez de perception, & D en avoit trois, la douleur de D ſeroit de moitié plus vive que celle de C; parce que D appercevroit, & ſentiroit plus de moitié les actes & les impreſſions qui cauſent ſa douleur. Si la cauſe de cette douleur agiſſoit ſur D avec deux fois autant de force qu'elle agit ſur C, la douleur de C comparée à celle de D ſeroit de deux à ſix degrez ; c'eſt-à-dire, que la dou-

* Je ne ſai à quelle expérience l'Auteur fait alluſion. Il y a une expérience, par laquelle il conſte que la réflexion ſemble abreger plûtôt les momens, que les multiplier ; quoiqu'elle ne faſſe réellement ni l'un, ni l'autre. Un homme enſeveli dans la méditation prend les heures pour des quarts d'heure ; tandiſque celui qui ne l'eſt point, prend les heures pour des demi-journées : & la réflexion ſemble à ce compte-là abreger les momens. Mais à l'idée de multiplication on n'a qu'à ſubſtituer celle de diviſion, & l'expreſſion ſera entiérement juſte. L'homme aquiert, par l'habitude de méditer, la facilité de développer ſes penſées avec une viteſſe incomprehenſible. Comme un homme, par exemple, qui s'eſt long-temps exercé à jouer du violon jouera dans un ſeul mouvement un grand nombre de notes, & il les jouera comme il faut ; au lieu qu'un autre, ſans cette pratique, peut à peine en bien jouer une ſeule. Mais la diviſion ſubtile de ces notes n'eſt point une multiplication de momens ; elle n'en eſt que la diviſion.

douleur de C ſeroit à l'égard de celle de D, ce qu'eſt un degré de force, multiplié par deux degrez de perception, à l'égard de deux degrez de force multipliez par trois degrez de perception: & ainſi du reſte.

Obſerv. 4. L'eſtimation du bonheur & des plaiſirs des hommes doit être réglée, par ce que ce bonheur & ces plaiſirs ſont à l'égard des perſonnes, qui les reſſentent; ou à proportion des penſées & du ſentiment, que ces perſonnes en ont: cette eſtimation ne doit pas être réglée par la valeur, qui peut leur être adjugée par d'autres hommes, qui n'ont pas le droit d'en juger; qui ne peuvent ſavoir au juſte ce que ſont ces plaiſirs & ce bonheur; qui ſe ſervent de règles différentes pour en porter leur jugement; qui ont moins de ſentiment; qui ſe trouvent dans des diſpoſitions différentes *; que le crime enfin a remplis de partialité pour eux-mêmes. Ce Prince, qui en raviſſant à un pauvre homme ſa ſeule, ſa chère brebis, quoiqu'il eût lui-même un grand nombre de troupeaux, auroit compté que la perte de cette brebis n'étoit pas plus conſidérable au pauvre homme, que la perte qu'il auroit pû faire d'une de ſes propres brebis; ce Prince-là auroit certainement fait une grande faute d'Arithmétique morale, & il auroit bien peu entendu la doctrine des proportions. Le bonheur de chacun eſt un bien qui lui appartient en propre: & la perte, qu'il en fait, eſt proportionnée aux degrez de ſa perception, & à ſa manière de s'accommoder à ſes beſoins & à ſon état *b*.

Obſerv. 5. A quel point les Princes, les Legiſlateurs, les Juges, les Jurez *, & les Maîtres même ne devroient-ils pas être judicieux & prudens? ils ne devroient pas tant conſidérer ce que peuvent ſouffrir des criminels robuſtes, obſtinez, endurcis; que ce que peuvent ſouffrir ceux d'une conſtitution plus foible;

a. Si vous êtes ici, & que vous penſiez ailleurs, Terence.

b. Il n'appartient pas aux hommes de définir, quel eſt le bonheur ſuprême d'un homme; puiſque chacun juge de la proſpérité d'une manière différente, & ſelon ſon propre génie, Pline.

* Juré eſt en Angleterre un certain nombre de perſonnes aſſemblées pour décider un cas, dans les matières criminelles; ou pour rendre quelque jugement.

ble; ou du-moins ceux qui ſont ſenſiblement touchez de leur état, ſi cela peut être découvert. Je veux dire que ces Juges, &c. devroient bien péſer la nature du châtiment que châque criminel mérite. Il eſt conſtant qu'ils ne ſont pas tous de la prémière eſpèce: & ils ne devroient pas par conſéquent être punis comme s'ils l'étoient. Pluſieurs s'engagent ſans ſavoir comment dans des crimes, qui leur attirent des châtimens publics: d'autres y ſont entrainez par la néceſſité, par la force de la tentation & du deſeſpoir, par la vertu élaſtique des eſprits, par une ſubite ſaillie de colère, par l'ignorance des loix, par le défaut d'une bonne éducation, ou par quelque infirmité & propenſion naturelle: quelques-uns enfin ſont opprimez, quoiqu'innocens dans le fonds, par l'iniquité ou par l'erreur des Juges, des témoins, & des Jurez; ou peut-être par le zèle d'une faction, à laquelle leur bon ſens & leur probité les ont empêchez de ſe joindre. Quelle différence ne doit-on pas mettre entre le ſupplice d'un pauvre malheureux ſenſible à ſon infortune, qui ſe repent de ſon crime, & qui donneroit volontiers le monde entier, s'il l'avoit à ſa diſpoſition, pour s'arracher des bras de la Juſtice; & entre celui d'un inſolent ſcélérat vieilli dans le crime: entre les craintes, les larmes, les évanouiſſemens du prémier, & les liqueurs que celui-ci boit abondamment, ſon indifférence & ſes juremens; en un mot entre un bon naturel, & un cœur de rocher?

Obſerv. 6. En général châcun devroit être fort ſoigneux & fort circonſpect dans les matières, qui intéreſſent les autres: on peut ſans cela tomber dans des inconveniens, qu'on ignore ſoi-même; puiſque perſonne ne peut juger par ſoi-même, ni de quelle autre façon que ce ſoit, comment les autres ſont diſpoſez.

Obſerv. 7. Il ne peut y avoir une diſtribution égale de peines & de récompenſes établie par les loix humaines [a]. Une rai-

a. Il n'eſt pas poſſible, ſelon les expreſſions d'Albo, de *rendre équitablement à châcun la juſtice ſelon ſes voies; ni d'eſtimer les peines avec meſure & avec poids*, &c.

raiſon entr'autres eſt, que la même choſe eſt rarement à l'égard de deux différentes perſonnes une récompenſe & une punition égale.

Obſerv. 8. Les ſouffrances des bêtes brutes ne ſont pas comme les ſouffrances des hommes : elles n'ont que des perceptions momentanées; ſans réfléchir ſur le préſent, ſur le paſſé, ſur les cauſes, les circonſtances *a*, &c.

Le temps & la vie ſans la réflexion ſont les plus proches voiſins du néant, qui n'a ni temps ni vie *b*. C'eſt pourquoi tuer une bête, c'eſt la priver d'une vie, ou d'un reſidu de temps, qui eſt égal, ou preſque égal au néant : on peut au reſte appliquer plus particulierement ceci à certains animaux, qu'à d'autres. Tout le ſoin qu'on doit prendre à l'égard des bêtes, eſt de ne les tuer pas ſans néceſſité, de ne les laiſſer ſouffrir, qu'auſſi peu de momens qu'il eſt poſſible *c*; & de ne faire languir aucun de leurs petits. Voilà tout ce que nous avions à dire ici en paſſant.

II. Prop. La douleur conſidérée en elle-même eſt un mal réel; & le plaiſir eſt de même un bien réel. Je prends ceci pour une Demande *, qu'on m'accordera ſans difficulté.

III. Prop. De l'idée générale du bien & du mal, il ſuit que le plaiſir eſt déſirable en lui-même, & que le mal eſt à éviter. Ce que je dis ici ſe rapporte principalement au pur plaiſir & à la pure douleur ; c'eſt-à-dire, abſtracts † de toute

a. Il y a principalement cette différence entre l'homme & la bête, que celle-ci s'accommode ſeulement à ce qui lui eſt préſent; aiant très peu de ſentiment du paſſé ou de l'avenir, Cic. *Nous ſommes également tourmentez par l'avenir & par le paſſé. Car la mémoire nous rappelle le tourment que cauſe la crainte; & la prévoiance l'anticipe. Perſonne n'eſt rendu miſérable par le ſeul préſent*, Senèque.

b. Le temps préſent eſt fort court; & il l'eſt à un tel degré, qu'il ne paroît être rien à pluſieurs, &c. Senèque. *Car lorſqu'il ne ſe fait d'autre changement en nous que par rapport à l'eſprit; ou lorſqu'il s'en fait ſans que nous nous en appercevions, il nous ſemble qu'il ne s'eſt point écoulé de temps*; Ariſtote.

c. Le Nom ne veut pas qu'une bête meure inutilement*, &c. Aben Ez. *Celui qui fait du mal à une bête ſans ſujet . . . viendra en jugement*, dans le Livre *Chaſid*.

* C'eſt-à-dire, *Dieu*.

* Demande eſt une propoſition ſi claire, qu'on ne peut s'empêcher de l'accorder, ſans qu'il ſoit beſoin d'en montrer la preuve.

† L'Académie dit indifféremment *abſtracts*, ou *abſtrait* : mais ce qui m'a déterminé à choiſir le prémier, quoiqu'il ſoit un peu rude, eſt, qu'il n'a que ce ſens-là ; & que le ſecond auroit fait un double ſens.

toute circonſtance, effet, &c. Mais parce qu'il y a quelques circonſtances, &c. qui adhérent généralement au plaiſir & à la douleur; & qu'elles entrent ſi avant dans leur nature, qu'à moins qu'on ne les renferme dans la même idée, on ne peut ſe repréſenter tout le véritable caractère de ces deux paſſions, & qu'on ne peut ſans cela ſavoir, en quoi conſiſte la félicité, je vai paſſer à d'autres propoſitions, qui ſe rapportent à la même matière.

IV. Prop. Le plaiſir comparé avec la douleur peut être ou égal, ou plus grand, ou moindre: de même les plaiſirs peuvent être comparez avec les plaiſirs [a], & les peines avec les peines. La raiſon de cela eſt, que tous les momens de plaiſir doivent avoir quelque rapport, & être dans quelque proportion avec tous les momens de douleur: tous les degrez de plaiſir doivent auſſi être proportionnez à tous les degrez de douleur: enfin tous les degrez d'un plaiſir particulier & d'une peine particulière doivent avoir de la proportion avec un autre plaiſir particulier & une autre peine particulière. De ſorte que ſi les degrez d'action, pour ainſi dire, de ces deux paſſions ſont multipliez par ceux de leur durée, il faut encore qu'il y ait de la proportion entre le produit de ces degrez d'action, & les momens de leur durée *.

La

a. Les faillies de ceux qui aſſurent, qu'*une volupté ne diffère pas d'une autre volupté, & qu'il n'y a rien d'agréable*; qui diſent même, *qu'il n'y a naturélement rien d'agréable, ou de desagréable*, ſelon Diogène Laërce, ne peuvent certainement faire aucune impreſſion ſur les perſonnes de bon ſens. Ni ce que diſent les Stoïciens dans Plutarque, que *le bien ne s'augmente point par la longueur du temps*, &c. Comme ſi un ſiècle n'étoit pas plus qu'un moment; conſéquemment le bonheur d'un ſiècle plus que celui d'un moment.

* Il faut néceſſairement donner une idée de la comparaiſon, que l'Auteur fait des degrez de plaiſir & de douleur avec les nombres; parce que ceci fera entrer plus facilement le Lecteur dans les plus abſtraites propoſitions de cette Section, où l'Auteur fait une perpétuelle alluſion à l'Arithmétique.

24. Degrez de plaiſir étant ſouſtraits par 24. degrez de douleur, il reſte zero de plaiſir.

Une douleur, qui dure douze heures, par exemple, eſt égale à une autre douleur, qui ne dure qu'une heure; ſi la prémière agit avec douze fois plus de force.

24. Degrez de douleur:
12. Degrez de plaiſir.

il reſte 12. Degrez de douleur.

Un

La vérité de cette propoſition eſt miſe hors de doute par la conduite ordinaire de tous les hommes ; quoiqu'ils puiſſent, les uns plus, les autres moins, ſe tromper & trahir leurs propres intérêts. Car quelle eſt la fin de tout cet embarras d'affaires ; où tendent tous ces travaux, & toutes ces fatigues ; ſi ce n'eſt à ſe procurer les avantages, que les hommes s'imaginent excéder toutes leurs peines ? A quoi bon ces abſtinences & ces abnegations d'eux-mêmes, s'ils ne penſent pas, que quelques plaiſirs ſont au deſſous des peines, dont ils ſeront ſuivis ? Les divers genres de vie, que les hommes embraſſent, ne montrent-ils pas que quelques hommes préferent une certaine eſpèce de plaiſir à d'autres ; & qu'il choiſiſſent de ſouffrir quelques peines particulières, préferablement à toutes les autres ? Nous ne pouvons nous empêcher de ſentir au dedans de nous-mêmes, de l'indifférence pour pluſieurs choſes ; nous ne nous ſoucions, ni de prendre la peine qu'elles cauſent pour recueillir enſuite le plaiſir qui les ſuit ; ni de perdre ce plaiſir, pourvû que nous évitions la peine, qu'il nous coûteroit.

V. Prop. Lorſque les plaiſirs ſont égaux aux peines, ils ſe détruiſent mutuellement les uns les autres *. Car neuf degrez

Un homme qui auroit ces 24. degrez de douleur, & ces douze degrez de plaiſir, eſt malheureux de douze degrez de malheur, ſelon le raiſonnement de notre Auteur.

24 Degrez de douleur.
24 Degrez de plaiſir.

il reſte 0 degrez de douleur.

Dans ce cas-là, dit notre Auteur, un homme ne ſeroit ni heureux, ni malheureux ; parce que ſes douleurs ſeroient compenſées par ſes plaiſirs.

34 Degrez de plaiſir.
24 Degrez de douleur.

il reſte 10 degrez de plaiſir.

Or en ce cas l'homme, qui a les degrez de plaiſir & de douleur ſuppoſez dans la règle, eſt heureux de dix degrez de bonheur : & ces dix degrez de bonheur, reſtant de la ſomme totale, lorſque la ſouſtraction des degrez de malheur eſt faite ; ſont appellez dans la ſuite par notre Auteur, le bonheur final, le véritable bonheur, la véritable & réelle quantité de bonheur. L'homme, qui a de quitte ces 10. degrez de bonheur, eſt appellé dans toute la ſuite de cet Ouvrage, un homme finalement heureux ; c'eſt-à-dire, un homme, dont les plaiſirs excédent les peines, à la fin d'un compte pareil à celui que je viens de mettre ſous vos yeux.

* Voiez la Note immédiatement précedente.

grez de plaiſir, moins neuf degrez de douleur, ſont rien *: mais neuf degrez de plaiſir, moins trois degrez de douleur, ſont préciſément ſix degrez de plaiſir.

VI. Prop. Comme il peut y avoir de véritables plaiſirs & de véritables peines; de même il peut y avoir des plaiſirs, qui comparez avec ce qui les accompagne, & avec ce qui les ſuit, non ſeulement ſont réduits à rien [a]; mais encore dégénèrent en douleur; & ils devroient être mis au rang des peines: &, il peut y avoir des peines, qui doivent être comptées parmi les plaiſirs. Car la véritable quantité de plaiſir ne diffère point de la quantité de véritable plaiſir, qui reſte tel toutes ſouſtractions faites: & la véritable quantité de douleur eſt néceſſairement la même que la quantité de pure & véritable douleur. Conſéquemment l'homme qui jouit de trois degrez d'un plaiſir, qui lui cauſera neuf degrez de peine, n'a ſimplement que ſix degrez de peine; quand on en a ſouſtrait les trois qui balancent & qui réduiſent à rien les trois degrez de plaiſir: & ce plaiſir ne ſe trouve être au bout du compte, que ſix degrez de douleur. De la même manière trois degrez de douleur, que quelcun endureroit pour acquerir neuf degrez de plaiſir, ſeroient à la fin changez en ſix degrez de plaiſir. La même ſupputation nous découvrira, que certains plaiſirs ſont une pure perte de plaiſir, s'ils ſont comparez à de plus grands, que nous perdons pour eux; & que quelques peines ſont un ſoulagement de peine, parce qu'en les évitant, nous en évitons de plus grandes [b]. Tels peuvent être les changemens, & telles, pour ainſi dire, peuvent être les tranſmutations, qui peuvent arriver dans la nature

a. Le plaiſir acheté au prix de la douleur, eſt nuiſible, Hor. Et le même dit, *la volupté corrompue par des peines exceſſives.*

b Comme ce Pompée, dont Valère Maxime fait mention, qui évita la torture en ſe brûlant le doigt.

* J'aurois ſouhaité que l'Auteur eût exprimé ſa penſée d'une autre manière: car il ſemble réſulter de cette expreſſion, que dans la ſuppoſition qu'une ame auroit neuf degrez de plaiſir & neuf degrez de douleur, elle n'auroit rien; c'eſt-à-dire, aucune ſenſation ni agréable, ni desagréable. Or que ſeroit-elle ſans aucune ſenſation?

ture du plaiſir, & dans celle de la douleur : changement, tranſmutation, qui méritent d'être ſans ceſſe dans notre ſouvenir.

On ne doit pas non plus oublier, que comme une peine légère contrebalanceroit ſans doute, ſelon le ſentiment de la plûpart des hommes, un plaiſir très conſidérable [a] ; de même il peut y avoir de certaines peines, que toute ſorte de plaiſirs ne pourroient contrebalancer ; je veux dire, des peines que nous ne voudrions pas endurer pour tous les plaiſirs poſſibles, ou du moins connus. De ſorte qu'il peut ſe faire que l'excès de la douleur peut s'augmenter juſques à devenir immenſe : & tous les plaiſirs, qu'on pourroit alors lui mettre en parallèle, ne ſeroient qu'un point, un zéro, une quantité de nulle valeur.

VII. Prop. La félicité ne diffère point de la véritable quantité de plaiſir : le malheur ne diffère point de la véritable quantité de douleur : ou, pour m'exprimer en d'autres termes, un être eſt heureux à proportion que ſes plaiſirs ſont véritables, &c. La félicité d'un être ne peut conſiſter dans une choſe, qui eſt mauvaiſe à l'égard de cet être ; la félicité ne peut pas lui être desagréable. La félicité doit donc être agréable & utile à l'homme, afin qu'on puiſſe l'appeller heureux. Le plaiſir préſent eſt à la vérité agréable pendant les momens de ſa durée : mais s'il n'eſt pas ſolide ; s'il doit coûter plus cher qu'il ne vaut réellement ; il ne peut tendre au bien de celui qui en jouit ; il ne peut lui être bon ; il ne peut faire ſa félicité. De plus, ce plaiſir, qui coûte à proportion autant de peine qu'il vaut lui-même, ne peut être appellé bonheur, parce que le plaiſir & la douleur ſont des quantitez qui s'entre-détruiſent. Cependant puiſque la félicité eſt un bien, qui par l'idée, qu'on s'en forme, doit être déſiré, & par conſéquent agréable ; elle doit conſiſter dans quelque eſpèce de plaiſir [b]. Ce plaiſir ne peut, par ce que nous avons

a. Les biens ne ſont pas égaux aux peines, quoi qu'ils ſoient également nombreux : & aucun plaiſir ne peut contrebalancer la moindre douleur, Pline.

b. Nous croions qu'il faut que la volupté ſoit mêlée avec la félicité, Ariſt.

avons dit, être qu'un véritable, un ſolide plaiſir; puiſque celui-là ſeul eſt agréable & utile : ainſi donc la félicité de chaque être doit être proportionnée à la véritable quantité des plaiſirs, dont il jouit.

Un homme, qui ſe plait à faire des objections, demandera peut-être, s'il ne peut pas y avoir de félicité ſans plaiſir : ſi on ne peut pas appeller un homme heureux par rapport aux maux qu'il évite, quoiqu'il ne les connoiſſe pas ; & s'il y a de félicité négative ? Je réponds que l'exemption des malheurs & des peines eſt un très grand privilège, quoiqu'on ignore quels ſont les malheurs & les dangers, dont on eſt délivré: & dans un ſens éloigné de l'expreſſion, cette exemption peut être appellée félicité ; & ſi l'on veut félicité négative, puiſqu'on connoit le ſens de l'expreſſion. Mais à proprement parler, le mot & l'idée de bonheur renferment quelque choſe de poſitif. Si une pure indolence, qui réſulte de l'inſenſibilité, qui lui eſt unie, & qui en fait partie, ſi cette indolence étoit une félicité, du moins n'en ſeroit-elle qu'une bien chetive ; elle ſeroit un malheur à auſſi juſte titre qu'un bonheur, elle ſeroit proche des deux, ſans être pourtant ni l'un, ni l'autre. C'eſt là la félicité d'un tronc d'arbre, & d'une pierre [a] ; ſi ces êtres ſont pourtant ſuſceptibles de quelque ſorte de félicité, ce que j'ai peine à croire. C'eſt le privilège d'un tronc d'arbre d'être ce qu'il eſt, plûtôt que d'être une ſubſtance malheureuſe. C'eſt à quoi nous ſommes nous-mêmes ſenſibles ; c'eſt pourquoi joignant à ce privilège, l'idée que nous nous en formons, nous lui donnons le nom de félicité ; mais c'eſt ce qu'il eſt ſelon notre manière de l'appercevoir, & non pas ſelon ce qu'il eſt par rapport au tronc même. J'avouerai bien que la condition d'être exempt de peines & de trouble eſt accompagnée de félicité : mais la félicité nait alors du ſentiment que l'on a de ſa condition ; & elle eſt poſitive ; ce qu'elle devient par les réflexions, que l'on fait ſur cette félicité négative, ainſi qu'on l'appelle : & ce ſentiment d'être exempt des af-

a. *Ou comme la tranquillité d'un homme qui dort*, Ariſtip. chez Diogène Laërce.

afflictions & des miſères, qui s'offrent de toutes parts à notre eſprit, eſt peut-être un des plus grands plaiſirs, dont l'homme puiſſe jouir dans ce monde.

VIII. Prop. On peut appeller un être finalement * heureux, dans quelque degré, lorſque la ſomme totale de ſes plaiſirs ſurpaſſe celle de toutes ſes peines : ou bien en d'autres termes, le bonheur final eſt la ſomme de bonheur, ou de véritable plaiſir, qui reſte au bout du compte. Au contraire, on peut appeller un être finalement malheureux, quand la ſomme totale de ſes peines excède celle de ſes plaiſirs.

IX. Prop. C'eſt une obligation, que tout être ſe doit à ſoi-même, de tâcher de ſe rendre auſſi heureux qu'il peut : & c'eſt là auſſi, où l'on peut ſuppoſer que tous les êtres intelligens tendent en général [a]. Car la félicité eſt une certaine quantité de véritable plaiſir; & ce plaiſir, que j'appelle véritable, peut, conſideré en lui-même, être le juſte objet de nos déſirs, ſelon ma II. & III. Prop. Le malheur au contraire eſt certainement une choſe qu'on doit éviter : parce qu'étant purement une quantité de douleur, on peut la regarder comme un pur mal, &c. Outre que ſi je ſuis obligé de chercher la félicité, je dois autant que je le puis, éviter ſon contraire. Tout ceci eſt évident de ſoi-même : & de-là nait la Propoſition ſuivante.

X. Prop. Soit que nos actes ſe rapportent à nous-mêmes, ſoit qu'ils intéreſſent les autres, nous ne pouvons agir conformément à notre nature, ni conformément à celle des autres hommes; à moins que nous ne nous conſidérions, ou que nous ne les conſidérions, comme étant les uns & les autres des êtres ſuſceptibles de félicité, ou de malheur; & comme aiant un penchant naturel vers le bonheur, & une haine

* C'eſt là véritablement *ce ſouverain bien, où nous tendons tous*, Lucrèce. *Car nous choiſiſſons toutes choſes, s'il faut ainſi dire, pour l'amour de tout autre que la félicité; car elle eſt la fin* *. Ariſt.

* A ſavoir, *des choſes humaines*, comme il le dit un peu auparavant.

a. Il plait à Mrs. les Puriſtes d'appeller ce terme vieux : mais je n'ai pu trouver de ſynonyme, qui rendit mieux la penſée de l'Auteur : ainſi ſa néceſſité doit lui faire obtenir ſa grace.

haine naturelle pour ſon contraire. On peut conſidérer les animaux de la même manière par rapport à leurs différens degrez de perception *.

Mais nous allons encore ajoûter quelques propoſitions, afin qu'on puiſſe diſtinguer avec plus de certitude les vrais plaiſirs d'avec les faux ; & afin de faire mieux comprendre la nature de la félicité, & les moiens qui y conduiſent, dont il eſt ſi facile de ſe former de fauſſes idées.

XI. Prop. Comme la félicité véritable & finale d'un être ne peut être produite par rien de ce qui contredit la vérité, ou qui nie la nature des choſes : de même la pratique de la vérité ne peut rendre perſonne finalement malheureux. Car ce qui combat la nature & la vérité s'oppoſe à la volonté de l'Auteur de la nature, duquel Auteur de la nature nous prouverons dans la ſuite l'exiſtence, & les autres perfections. Or ſuppoſer qu'un être inférieur puiſſe attaquer les conſtitutions des choſes en oppoſition de leur auteur ; c'eſt ſuppoſer que cet être eſt plus puiſſant que l'Auteur de la nature ; & conſéquemment plus puiſſant que l'Auteur de la nature & du pouvoir de cet être inférieur même ; ce qui eſt abſurde : & quant à l'autre partie de la propoſition ; il n'eſt pas moins abſurde de penſer, qu'un être ſeroit rendu, par la conſtitution de la nature & par la volonté de ſon auteur, finalement miſérable ſeulement pour s'être conformé à la vérité ; & pour avoir avoué, que les choſes & les rélations, qui ſont entr'elles, ſont ce qu'elles ſont en effet. Il vaudroit autant dire ; de la contradiction à la nature, Dieu a fait une choſe naturelle ; & des actions conformes à la nature & à la réalité, il en a fait une choſe dénaturée, & puniſſable par conſéquent. Si une telle bevûe, pardonnez la hardieſſe de l'expreſſion, ſi cette bevûe étoit, dis-je, poſſible, elle devroit venir, ou de ſon impuiſſance de former un plan meilleur & plus équitable, ou du plaiſir qu'il prendroit dans la miſère des êtres, qui dépendent de

* J'eſpère de trouver l'occaſion de faire connoître, dans la ſuite, mon jugement ſur ces perceptions des bêtes, que l'Auteur ſuppoſe ici.

de lui : la prémière de ces deux impiétez ne peut être attribuée à la cauſe prémière, qui eſt la ſource de tout pouvoir : la ſeconde ne peut ſe dire d'un Etre, qui donne tant de preuves de ſa bonté & de ſa bienveillance. Pluſieurs êtres peuvent être appellez heureux ; & il n'y a pas un de nous tous, qui ne jouiſſe de pluſieurs avantages *a* : au lieu que ſi l'Etre ſuprême ſe plaiſoit dans le malheur des êtres qui ſont ſous ſa dépendance, il lui ſeroit naturel de les rendre malheureux ; & pas un d'eux ne pourroit être heureux à aucun égard. Le monde, ce beau, cet admirable ſyſtême, où il n'y a qu'un mélange de maux, ce monde ne ſeroit purement alors qu'une affreuſe ſcène de miſère, d'horreur, & de déſolation.

Il n'y eut certainement jamais de Manichéen, qui accordât à ſon mauvais principe une auſſi grande ſupériorité, qu'il la faudroit pour produire & pour maintenir l'injuſtice, qu'il y auroit à rendre finalement heureux les ennemis de la vérité, qui ne ſont que des hommes mauvais ; & à rendre finalement malheureux les religieux obſervateurs, qui ſont tous des gens de bien.

XII. Prop. Le véritable bonheur d'un être doit conſiſter dans quelque choſe, qui ne ſoit pas incompatible avec la nature de cet être ; & qui ne la détruiſe point *b* : ou qui ne détruiſe pas du moins, ſi elle eſt mêlée, la ſupérieure & la plus grande partie de la nature de cet être. Par exemple, rien de ce qui eſt incompatible avec la raiſon ne peut faire la véritable félicité d'un être raiſonnable. Car tout plaiſir, & dans cette idée eſt néceſſairement compris tout plaiſir, dont il ne faut rien diminuer ni rabattre ; tout plaiſir, dis-je, & tout véritable bonheur doivent être placez dans quelque choſe d'agréable : or rien ne ſauroit être agréable à une nature raiſonnable ; ou, ce qui revient au même, à la raiſon d'une nature raiſonnable, s'il repugne, & s'il eſt contraire à la raiſon.

Si

a. Si les bienfaits ne viennent pas de Dieu ; d'où viennent donc ceux que vous poſſedez ? Senèque.

b. Il y a du défaut & de l'irrégularité dans tout ce qui eſt contre la Nature, Arrien.

Si quelque choſe plait à un être capable de raiſonner, quoi qu'elle ſoit contraire à ſa raiſon; il déchoit alors du glorieux titre de raiſonnable; ſa nature eſt dégradée; il ſe met au niveau des bêtes brutes, du moins quant à ce fait particulier. En prennant plaiſir à une choſe déraiſonnable, cet être goûte un plaiſir déraiſonnable : or une nature raiſonnable peut-elle rien aimer de tel, ſans ſe contredire directement elle-même? Faire un tel acte, ne ſeroit-ce point agir comme ſi ſa propre nature étoit le contraire de ce qu'elle eſt? En dernier lieu, ſi nous faiſons voir ci-après, comme c'eſt notre deſſein de le faire, que tout ce qui repugne à la raiſon, repugne en même temps à la vérité; & qu'une contradiction, qui en attaque une, combat néceſſairement l'autre; il s'enſuit de-là, que tout ce qui a été dit dans la propoſition précédente, eſt une plus ample confirmation de ces véritez : comme tout ce qui eſt avancé ici pour prouver ces véritez, eſt une ample confirmation de ce qui a été dit dans la prop. précédente.

XIII. Prop. Lorſque la raiſon ne ſe ſoulève pas contre quelques plaiſirs, ils ſont véritables; & ils peuvent ſervir à nous rendre heureux. Car quand il n'y a aucune raiſon contre un plaiſir, il y en a toûjours une en ſa faveur [a], renfermée dans les termes de la définition. De même lorſqu'il n'y a aucune raiſon pour nous porter à hazarder quelque douleur, il y en a toûjours une pour nous en diſſuader, contenue dans la propre nature de la douleur.

Obſerv. Rien ne doit par conſéquent porter les hommes, à mettre leur imagination à la torture pour inventer des apologies des recherches, qu'ils font des avantages & des plaiſirs de ce monde; pourvû qu'aucun de ces plaiſirs, ni aucun des moiens emploiez pour les acquerir, ne contienne aucune violation de la vérité, en étant injuſte, immoderé, &c [b].

Car

a. Nous ſommes ſuſceptibles de quelques voluptez, ſuivant la droite raiſon, Simpl. *Celui qui obéit à ſa raiſon, fait bien: & tous les hommes ſont obligez de le faire, pourvû qu'on le faſſe comme il faut*, Plaute.

b. Un Philoſophe peut avoir de grandes richeſſes, pourvû qu'il ne les ait priſes à perſonne, Senèque. Ici il ſemble avouer la folie des Stoïciens, qui ſe refuſoient pluſieurs plaiſirs, preſque honnêtes & néceſſaires : vivant dans des tonneaux; ſe nourriſſant de racines crues & d'eau, portant toûjours des habits ſales, avec une longue barbe, un bâton, & une beſace, &c.

Car dans ce cas, il n'y a point de raiſon, qui nous empêche de les déſirer ; & il y en a une directe pour nous engager à le faire ; & cette raiſon eſt ſimplement, parce qu'ils ſont des plaiſirs.

XIV. Prop. Pour conclurre cette ſection. La voie à la félicité, & la pratique de la vérité ſe confondent l'une dans l'autre [a]. Car aucun être ne peut s'appeller heureux, s'il ne l'eſt finalement : parce que ſi toutes ſes peines excédent ſes plaiſirs ; bien loin d'être heureux, il eſt miſérable à proportion de cet excès. Or rien de ce qui contredit la vérité n'eſt le bonheur final d'aucun être, par la propoſ. XI. donc ce qui produit ce bonheur final doit être quelque choſe, qui s'accorde, qui ſe rencontre, & qui s'entremêle avec elle.

Nous devons donc ſur-tout avoir dans toute notre conduite un religieux égard pour deux choſes, qui ſe rencontrent toûjours enſemble, & qui s'embraſſent ſi étroitement l'une & l'autre. Ces deux choſes ſont la vérité, dont nous avons parlé dans la ſection précédente, & la félicité ; c'eſt-à-dire, les plaiſirs, qui accompagnent la vérité, qui en ſuivent la pratique, & qui ne ſont pas incompatibles avec elle ; dont j'ai traité dans cette ſection.

Comme nous avons appellé naturelle, cette Religion, qui nait de la différence du bien & du mal moral ; parceque cette différence eſt fondée ſur la vérité & ſur la nature des choſes : de même peut-on peut-être ainſi appeller celle, qui ſe propoſe la félicité pour but ; entant qu'elle s'étend ſur la différence, qui eſt entre les véritables plaiſirs & les véritables peines, qui les uns & les autres ſont des biens, ou des maux phyſiques ; c'eſt-à-dire, naturels. En un mot puiſque ces deux Religions ſe réuniſſent d'une façon ſi intime, & qu'elles n'aboutiſſent enfin qu'à une ſeule ; voilà une Religion, qu'on peut appeller naturelle par deux raiſons.

SEC-

a. Ce qui eſt bien, eſt clair : ce qui eſt ſeulement profitable, eſt obſcur ; mais il ne l'eſt pas aſſez pour nous faire douter, que les choſes qui ſont très bonnes, ne ſoient en même temps très profitables, Cic.

SECTION III.

DE LA

RAISON,

Et des moiens de découvrir la

VERITE.

L'Ordre naturel de mes penſées, & une objection, qui a été propoſée ci-deſſus, m'obligent à parler maintenant des moiens de parvenir à la connoiſſance de la vérité; & d'examiner, s'il y a quelcun de ces moiens, qui ſoit aſſûré, & ſur lequel on puiſſe certainement compter; car s'il n'y en a point, tout ce que nous avons fait juſques ici, n'eſt qu'une peine inutile. Outre que ceci nous engageant à parler de la Raiſon, nous pouvons en paſſant rencontrer, dans cette Section comme dans la précédente, certaines véritez, utiles dans pluſieurs occaſions: & les aſſertions, qui ont été déjà prouvées, ſeront confirmées par ce que nous avons encore à dire.

I. Prop. Un être intelligent, tel que nous l'avons caractériſé dans la I. Section Prop. I. doit avoir quelques objets immédiats de ſon entendement; ou il doit du moins être doué de la capacité de les avoir. Car ſi l'intellect n'a point d'objet immédiat, il eſt intelligent de rien; c'eſt-à-dire, il n'eſt point intelligent. De plus ſi cet objet n'eſt pas l'objet immédiat de l'intellect, il ne peut y en avoir aucun: parce que châque objet doit néceſſairement être objet par ſoi-même, ou par l'entremiſe d'un autre qui eſt immédiat, ou par celle de pluſieurs, dont un doit eſſentiellement être immédiat.

II. Prop. Il peut y avoir quelques objets abſtracts & généraux parmi les objets immédiats de l'eſprit d'un agent in-

telligent. Je n'examinerai pas à préſent comment ces objets lui ſont communiquez : il ne nous importe pas de ſavoir comment cette communication peut ſe faire, il ſuffit qu'il ſoit conſtant qu'elle ſe fait, & qu'elle doive infailliblement être faite, ſuppoſé qu'il exiſte un être raiſonnable. On peut même prouver par là, que la raiſon eſt quelque choſe de diſtinct de la connoiſſance actuelle des êtres particuliers, parce qu'elle ne ſe borne ni à certaines choſes, ni à certains cas particuliers. Ce qui eſt raiſon dans un exemple, l'eſt également & néceſſairement dans un autre. Ce qui eſt raiſonnable à l'égard de Quinctius, l'eſt auſſi à l'égard de Nevius. La raiſon eſt miſe en œuvre en eſpèces * ; j'entends par ce dernier mot les idées ſpécifiques & abſtractes. Un être raiſonnable doit donc avoir, ou quelques-unes de ces eſpèces pour en compoſer ſes opérations, ou quelqu'autre méthode ſupérieure, que nous n'avons pas nous-mêmes ; mais que peuvent avoir les eſprits les plus ſolides, & du prémier ordre.

La connoiſſance d'une idée particulière n'eſt autre choſe, que la connoiſſance particulière de cette idée, ou de la choſe que cette idée repréſente : & elle ne s'étend pas plus loin. Mais la raiſon eſt quelque choſe d'univerſel : elle eſt une eſpèce d'inſtrument général applicable aux choſes & aux cas particuliers, à meſure qu'ils s'offrent à nous. Nous raiſonnons ſur les choſes particulières ; nous raiſonnons à leur occaſion, mais nous ne raiſonnons jamais par elles.

C'eſt un fait conſtant, que nous trouvons au-dedans de nous-mêmes pluſieurs idées logiques, metaphyſiques, & mathématiques, qui ne ſe bornent point aux choſes particulières & individuelles ; mais qui renferment des claſſes, & des eſpèces entières : & c'eſt par leur ſecours, que nous faiſons un raiſonnement & une démonſtration. Ainſi nous ſommes aſſûrez par l'expérience, que nous en faiſons au-dedans de nous-mêmes, que non ſeulement les êtres intelligens peuvent

* C'eſt-à-dire, que la raiſon eſt, pour ainſi parler, la matière, dont la faculté intellectuelle ſe ſert pour travailler ces idées, comme la cire eſt la matière, dont un homme ſe ſert, pour travailler, s'il eſt permis de parler ainſi, la rondeur, ou la quadrature, &c.

vent avoir de ces idées abſtractes, contenues dans notre Propoſition; mais que pluſieurs les ont en effet: ce qui nous ſuffit à préſent.

III. Prop. Les idées, ou les objets, que ces idées repréſentent, ſont entiérement & véritablement connues de l'eſprit, dont ces idées ſont les modifications. Car elles ne peuvent être idées de l'eſprit, qu'entant que l'eſprit en a, ou en peut avoir la perception, il faut par conſéquent qu'il apperçoive tout ce qu'elles ſont; c'eſt là les connoître entiérement.

Ces idées étant outre cela immédiates, rien ne peut, comme il paroit par les termes, intervenir pour les augmenter, pour les diminuer, ou pour leur cauſer le moindre changement. Dire que l'eſprit ne les connoit pas véritablement, c'eſt-à-dire, comme elles ſont, c'eſt avancer une propoſition qui implique contradiction: parceque c'eſt la même choſe que ſi on diſoit, qu'elles ſont mal repréſentées; c'eſt-à-dire, qu'il ſurvient d'autres idées, qui les repréſentent mal.

Enfin l'eſprit ne peut avoir une perception immédiate de ce qui n'eſt pas: & de plus il ne peut avoir la perception d'un objet immédiat, différente de la nature de cet objet. Nous avons ſouvent à la vérité de fauſſes notions, & de mauvaiſes perceptions des choſes: mais alors ces choſes ne ſont pas les objets immédiats de nos perceptions: elles nous ſont ſimplement notifiées par des organes & par des mediums, qui peuvent être gâtez, ou défectueux, ou du moins dans l'impuiſſance de transmettre les choſes comme elles ſont en elles-mêmes; & qui peuvent par conſéquent donner occaſion à des images imparfaites & fauſſes. Mais dans ce cas-là ces images même & les idées immédiates de l'intellect qui les reçoit, ſont apperçûes telles qu'elles ſont: & voilà la véritable raiſon pourquoi les originaux, qu'elles devroient repréſenter véritablement, mais qu'elles repréſentent pourtant mal, ne ſont pas apperçûs par l'intellect tels qu'ils ſont en eux-mêmes. Enfin je prétends ſeulement que l'eſprit doit connoître ſes propres idées immédiates.

Digitized by Google

IV. Prop. Ce que nous avons dit des idées immédiates, peut être également dit des rapports & des rélations, que ces idées ont immédiatement l'une avec l'autre: ces rélations doivent être immédiatement & véritablement connues: car ſi la rélation eſt immédiate, les idées ne peuvent être ſans elle: elle fait partie de leur eſſence; elles ne peuvent donc être entiérement connues, ſans que la rélation ne ſoit connue en même temps. Ces idées, & la rélation qui eſt entre elles, reſſemblent à cet égard aux idées du tout & de ſa partie, dont l'une ne peut être ſans l'autre, & dont une découvre néceſſairement la rélation, par laquelle le tout doit, de néceſſité abſolue, être plus grand que ſa partie.

Pour ne nous étendre pas davantage ſur cette matière, nous pouvons nous convaincre pleinement de cette vérité, & des autres qui ſont contenues dans les Propoſitions précédentes, par notre propre expérience. Nous trouvons dans notre eſprit pluſieurs rélations, qui ſont immédiatement apperçûes, & dont il ne nous eſt pas poſſible de douter [a]. Nous avons un ſentiment intérieur des connoiſſances, qui viennent de l'intuition de ces rélations. Telle eſt l'évidence des véritez connues généralement ſous le nom d'Axiomes. Telle eſt peut-être celle de quelques courtes démonſtrations.

V. Prop. Les rélations, qui ne ſont pas immédiates, & qui ne ſe préſentent pas d'abord à l'eſprit, peuvent ſouvent être découvertes par le moien des rélations médiates: & elles ſont également certaines. Si la raiſon de B à D ne ſe montre pas au prémier inſtant; cependant ſi je connois celle de B à C [b], & celle de C à D [c], je viens de cette manière à connoître la raiſon de B à D [d]. Pour ſi nombreuſes que ſoient les quantitez médiates, la choſe eſt toûjours la même, ſi je connois

a. Cette queſtion dans Platon, *par quelle conjecture peut-on faire voir, ſuppoſé que quelcun fit préſentement cette demande, eſt-ce que nous dormons, & ſongeons-nous toutes les choſes que nous penſons?* &c. peut avoir place parmi les vetilles des Philoſophes; mais un homme raiſonnable ne peut pas ſe la propoſer ſérieuſement: & s'il le fait, la réponſe s'offre d'elle-même.

b. b = a.

c. c = d.

d. d = a e.

nois la raiſon de chaque quantité à la quantité qui la ſuit immédiatement. J'en appelle à tous les Mathématiciens *a*, afin qu'ils rendent témoignage à cette vérité; comme je pourrois en appeller à tous ceux qui ont quelque teinture de ſavoir, pour rendre témoignage à la vérité de la propoſition en général. Car c'eſt ainſi qu'on parvient à la démonſtration des Théorèmes, & des véritez deduites des véritez prémières.

VI. Prop. Si une propoſition eſt véritable, elle l'eſt dans tous les cas, & dans tous les uſages, auxquels on peut en faire l'application; car autrement elle ſeroit vraie & fauſſe en même temps.

VII. Prop. Par les ſecours des véritez déjà découvertes, on peut encore en découvrir d'autres.

1. Les conſéquences, qui ſuivent d'abord de l'application des véritez générales aux choſes particulières, & aux cas qu'elles renferment, ces conſéquences, dis-je, doivent être juſtes. Par exemple, Le tout eſt plus grand que ſa partie; ainſi A, qui eſt une choſe particulière, eſt plus grand qu'un demi A. Or il eſt évident qu'A eſt contenu dans l'idée du tout, comme le demi A l'eſt dans celle de la partie. De ſorte que ſi l'antécédent eſt vrai, le conſéquent, qui y eſt renfermé, en ſuit immédiatement: & il doit être également vrai. Le prémier ne peut être véritable, à moins que le ſecond ne le ſoit auſſi. Ce qui s'accorde avec le genre, l'eſpèce, la définition, le tout, doit auſſi s'accorder avec l'eſpèce, l'individu, la choſe définie, la partie. De l'exiſtence d'une cauſe, on doit directement inferer celle de l'effet: de l'exiſtence d'un corrélatif, on doit en conclurre celle d'un autre corrélatif; & ainſi du reſte. Ce qu'on avance ici eſt vrai, par la propoſition précédente, non ſeulement à l'égard des Axiomes & des véritez prémières, mais encore à l'égard des Théorèmes & des autres véritez générales, quand elles ſont une fois découvertes. Ces Théorèmes ſont donc ſuſceptibles des mê-

a. Voiez *Tacquet* Elem. de Géometrie, liv. 5. P. 3. N. XII. Mais la choſe eſt aſſez évidente, lorſqu'on jette ſeulement les yeux ſur ces quantitez, b, ab, acb, aeib, aeiob, &c.

mêmes applications; & la vérité des conſéquences, qu'on en tire, eſt toûjours auſſi évidente que celle des Théorèmes mêmes.

2. Toutes les concluſions, qui ſont tirées par le moien de quelques propoſitions médiates, & par des conſéquences juſtes, ſont auſſi véritables que les propoſitions mêmes, d'où elles ſont tirées. Voici ma penſée. Chaque conſéquence juſte eſt fondée ſur quelque vérité connue, en vertu de laquelle une vérité ſuit d'une autre, comme les degrez dans une opération Algebraïque. Et ſi les conſéquences, qui en réſultent, ſont bien fondées, naturelles, & tirées de prémiſſes véritables, les choſes, qui en réſultent, doivent infailliblement être vraies.

Suppoſons que c'eſt ici l'argument: *

Tout homme eſt animal.
Pierre eſt un homme.
Donc Pierre eſt un animal.

Si cette propoſition, *Pierre eſt un homme*, eſt une fauſſe mineure, rien du tout n'eſt conclu; parce que la mineure n'eſt pas véritablement, *Pierre eſt un homme*, mais *Pierre eſt un âne*, par exemple; ce qui n'auroit aucun rapport à l'argument. Si cette propoſition, *Pierre eſt un homme*, eſt véritable, & la majeure, *Tout homme eſt animal*, ſe trouve fauſſe; alors la concluſion ſera à la vérité bien tirée des prémiſſes, mais ces prémiſſes ne ſauroient prouver que *Pierre eſt un animal*: parceque ſi la majeure eſt exprimée comme il faut, elle ſera ainſi, *Tout homme eſt une buche*: ce qui n'a point de rapport au Syllogiſme. Mais ſi ces deux propoſitions, *Tout homme eſt animal*; *or Pierre eſt un homme*, ſont vraies, par une conſéquence très juſte & très véritable, Pierre ſe trouve néceſſairement être un animal. Car la propoſition du milieu unit ſi bien les deux autres, en prennant comme il faut un terme de châcune; ou, pour m'exprimer avec les Logiciens, en com-

* L'Argument a ici une forme différente de l'original; parce qu'il eſt moins métaphyſique, de la manière que je l'ai mis.

comparant dans la majeure le prédicat, ou le terme majeur de la concluſion, avec le medium; & en comparant dans la mineure le ſujet, ou le terme mineur, avec le même medium, qu'il ſuit évidemment, que ſi le prémier & le ſecond ſont véritables, le troiſiéme doit l'être auſſi: tout cela ſe réduit à cette propoſition, *Pierre étant homme, eſt animal.* Car ici la conſéquence eſt juſte, par ce qui la précède, & parce qu'elle eſt fondée ſur quelcune de ces véritez, *Quæ eidem æqualia ſunt, inter ſe ſunt æqualia.... Quæ conveniunt cum uno tertio, conveniunt inter ſe*, &c. [a] & parce que la conſéquence réſulte de l'application qui eſt faite de ces véritez. Or ſi une conſéquence, ainſi tirée, eſt juſte; une ſeconde, tirée de la même manière, lorſque la vérité, qu'elle découvre, eſt contenue dans les prémiſſes, doit l'être auſſi: une troiſiéme doit l'être également: & ainſi des autres. Si la dernière conſéquence, & généralement toutes les conſéquences moiennes, ſont auſſi juſtes qu'on ſuppoſe la prémière, il n'importe à quelle longueur on augmente la progreſſion: toutes les parties de cette progreſſion étant unies par la vérité, ce qui en réſulte ne perd pas le droit qu'il a ſur notre conſentement, pour ne parvenir juſques à nous, qu'à la faveur de ce long enchainement de propoſitions moiennes.

Puiſqu'on peut prouver que toutes les formes des véritables Syllogiſmes concluent juſte, tous les progrès fairs par la voie des Syllogiſmes vers la découverte, & vers la confirmation de la vérité, ſont autant d'exemples, & autant de preuves de ce qui a été avancé ici. Les Ouvrages des Mathématiciens en ſont de nouveaux exemples, & de nouvelles preuves: à quel point, & par quelle enchainure de propoſitions, n'ont-ils pas porté les Sciences, avec le ſeul ſecours de quelques véritez évidentes par elles-mêmes, & d'un petit nombre de Théorèmes? Combien nombreuſes ſont à préſent

a. Suppoſé que les hommes ne ſe ſervent pas actuellement de ces maximes, en tirant leurs conſéquences & en comparant leurs idées, la choſe eſt la même dans le fonds; car l'eſprit void ce que ces maximes expriment, ſans prendre aucune connoiſſance des paroles.

ſent leurs découvertes, qui étoient pourtant autrefois ſi éloignées de la portée de l'eſprit humain?

Je n'entre pas aſſez avant dans la fonction d'un Logicien, pour parler de la différence, qui eſt entre les méthodes Analitique, & Synthétique, de découvrir la vérité, & de la prouver: & pour examiner s'il eſt mieux de commencer la recherche de cette vérité par le ſujet, ou par l'attribut. Si par des moiens propres on peut prouver qu'une choſe eſt, ou qu'elle n'eſt pas; il m'importe fort peu de ſavoir le terme, d'où l'on peut dériver cette démonſtration, ou cet argument. Dans l'une & dans l'autre manière de raiſonner, les propoſitions peuvent produire d'autres propoſitions, qui leur ſont ſemblables: & de-là peut naitre un grand nombre de véritez, inconnues auparavant à l'eſprit humain.

VIII. Prop. J'entends par la Raiſon, ou par cette faculté qui donne à un être intelligent l'épithète de raiſonnable, le pouvoir qu'a cet être d'examiner ſes propres idées, & de les comparer enſemble: j'entends le pouvoir de ſe former des idées immédiates & abſtractes, & des véritez générales & fondamentales, dont il puiſſe toûjours être aſſuré [a]: j'entends encore le pouvoir de tirer des concluſions conformes à ces véritez générales, ou à telle autre vérité qui peut lui être connue: en un mot j'entends le pouvoir, qu'il a d'emploier ainſi ſes facultez en vûe de trouver la vérité, de prouver & de combattre quelque propoſition, de déterminer ce qu'il convient de faire dans les occaſions; lorſque les cas, & les choſes, dont il doit juger, lui ſont plûtôt fidélement rapportées. Ou bien, pour exprimer tout cela en peu de mots, la raiſon eſt la faculté de tirer d'une choſe connue, ou donnée *, les con-

a. Sous le terme de raiſon, je comprens l'intuition de la vérité des Axiomes; car certainement diſcerner le rapport qu'un terme a avec un autre, & en conclurre une propoſition néceſſairement véritable; c'eſt un acte de la raiſon, quoique fait avec viteſſe, & peut-être à la fois.

* Donnée, terme de Géometrie, qui ſignifie une choſe diſpoſée, comme il faut qu'elle le ſoit pour être connue.

conſéquences & les concluſions rapportées dans le corps de la propoſition.

L'Etre ſuprême a ſans doute une directe & parfaite intuition des choſes, de leurs natures, & de leurs rélations; qui ſont toutes comme déploiées devant lui, & qui ſe préſentent naturellement à ſes yeux. Du moins pouvons-nous certainement affirmer, qu'il n'eſt point obligé de faire uſage de nos pénibles méthodes d'appercevoir, & de tirer des conſéquences; mais il connoit les choſes d'une manière, qui eſt infiniment au-deſſus de nos conceptions. Quant aux Etres finis, mais dont la nature eſt ſupérieure à la nôtre, il ne m'appartient pas de rechercher dans ce Traité par quels moiens ils parviennent à la connoiſſance des choſes; ni de dire, combien leur manière de découvrir la vérité ſurpaſſe la nôtre en excellence: je fixe ſeulement mes regards ſur nous; & ſur notre condition préſente. Quand on attribue la Raiſon à Dieu, il faut toújours entendre, que c'eſt une raiſon divine: quand nous l'attribuons aux autres êtres plus excellens que nous, il faut entendre, que c'eſt une Raiſon convenable à leur excellence; & que leur Raiſon eſt autant au-deſſus de la nôtre, que leur Nature eſt au-deſſus de notre Nature [a].

Il n'eſt peut-être pas hors de propos de remarquer encore, qu'un homme, qui fait un véritable uſage de ſes facultez intellectuelles, peut, par l'habitude de bien raiſonner, acquérir la facilité de ſe ſervir de ces facultez, & d'en faire l'application avec une ſi grande viteſſe, qu'il a peine à la remarquer lui-même; quoiqu'il ſe forme des véritez générales, des idées abſtractes & univerſelles, qu'il a acquiſes par la réflexion; quoiqu'il conçoive toute leur force, & qu'il leur donne ſon conſentement, quand elles s'offrent à lui; quoiqu'il com-

a. Si pluſieurs ont cru, ſelon Socrate dans Lucien, qu'*autant que la grandeur du monde ſurpaſſe celle de Socrate, & de Chéréphon, autant auſſi differe-t-il à proportion de notre entendement par ſon pouvoir, par ſa prudence, & par ſa connoiſſance*; que ne devons-nous pas penſer du Dieu du Monde? C'eſt pourquoi Cicéron ſemble s'exprimer trop hardiment, lorſqu'il dit, *Il y a une ſociété de raiſon entre Dieu & l'homme: & la droite raiſon eſt commune entre les Etres, auquels la ſimple raiſon eſt commune.*

compare les choſes avec ces véritez, qu'il prend pour autant de modèles, & qu'il juge des objets conformément à elles: quoiqu'il ait enfin ſoin de bien unir, & de bien cimenter par ces mêmes véritez les materiaux, dont il compoſe ſes raiſonnemens. Bien plus; la plûpart des hommes ſemblent ne raiſonner, que par la force d'une habitude acquiſe par la converſation, par les affaires, par les exemples; & ſans ſavoir ce qui fait la ſolidité de leurs raiſonnemens: ſemblables à pluſieurs perſonnes, qui apprennent l'Arithmétique, qui réglent toûjours leurs comptes ſuivant les principes de cette Science; qui apprennent à ſe ſervir de ſes règles avec la dernière promptitude; quoiqu'ils n'aient jamais appris la démonſtration de la moindre de ces règles; & qu'ils s'en embarraſſent fort peu. Il eſt pourtant conſtant qu'il y a des idées générales, & des véritez abſtractes, quoique les hommes raiſonnent ſans réfléchir ſur elles; quoiqu'ils ne prennent pas garde qu'il y en ait; quoiqu'ils penſent par coûtume & par une eſpèce de routine: & c'eſt ſur elles, comme ſur ſa baſe, qu'eſt fondée toute la ſolidité de la raiſon.

Ceci nous aide à découvrir, en chemin faiſant, pourquoi la plûpart du monde eſt ſi peu ſoûmis à la raiſon: pourquoi on la ſacrifie ſi aiſément à ſes intérêts & à ſes paſſions particulières: pourquoi on eſt ſi ſujet à ſe laiſſer emporter par les préjugez, par les exemples, par le torrent des partis: pourquoi on eſt ſi diſpoſé à changer de ſentiment ſur certaines matières, quoiqu'elles reſtent toûjours les mêmes: pourquoi on eſt ſi peu capable de juger des choſes un peu extraordinaires: pourquoi on eſt ſi rempli de ſoi-même, & ſi poſitif dans des matières douteuſes, ou que des perſonnes de pénétration & de diſcernement traittent d'abſolument fauſſes. La raiſon de la plûpart des hommes ne ſort jamais de la route, qu'elle s'eſt faite une habitude de ſuivre; hors de laquelle tout eſt pour eux une terre inconnue. Ils ignorent cette partie ſcientifique, ces principes univerſels & inaltérables; d'où dépend l'art de bien raiſonner, & dont on ne peut apprendre la nature, ni l'uſage, ſans beaucoup de travail, & de préparation.

Nous

Nous devons remarquer enſuite, qu'on peut raiſonner juſte ſur un principe ſeulement probable, ou même ſur un principe faux *a*, parcequ'on peut tirer une conſéquence juſte des propoſitions probables, ou fauſſes: c'eſt-à-dire, qu'on peut tirer des conſéquences fondées ſur des véritez certaines, quoique ces propoſitions ne ſoient pas elles-mêmes certainement véritables. Mais alors ce qui ſuit, ou ce qui eſt conclu de ces propoſitions, eſt ſeulement probable, ou faux, ſelon la qualité de la propoſition, ou des propoſitions, d'où on a tiré la conſéquence.

Il faut obſerver encore, que ce que j'ai dit du raiſonnement doit principalement s'y rapporter, entant qu'il eſt une opération intérieure. Quand nous devons communiquer nos raiſonnemens aux autres hommes, nous devons leur exprimer nos penſées par les moiens, qui ſont à notre portée. Nous devons circonſtancier le cas d'une manière proportionnée à la capacité d'autrui: nous devons faire une narration impartiale des faits & de leurs circonſtances: ſouvent il faut dépeindre les perſonnes, & les choſes, par de propres diatypoſes *, &c. Tout cela eſt un travail, auquel on peut ajoûter beaucoup, & qui tient beaucoup de place dans les Diſcours & dans les Livres. Ces Diſcours, & ces Livres ſont faits par divers Auteurs, ſur différens ſujets, dans de différens genres de compoſition: on y void une variété infinie de méthodes & de formes, ſelon les différentes vûes & les diverſes capacitez des Auteurs: on y eſt dans la néceſſité d'uſer ſouvent de condeſcendance, de prendre des détours, qui puiſſent être avantageux, & de ménager les paſſions. Mais malgré tout cela il ne faut, pour faire un raiſonnement ſuivi, que ranger tellement certaines propoſitions, que nous puiſſions nous en ſervir comme de degrez, qui nous conduiſent à d'autres, il ſuffit de les bien unir, de les exprimer proprement,

a. C'eſt pour cela que j'ai ajoûté le mot, *donnée*, à la définition de la Raiſon.

* Ou deſcriptions.

ment, & ſans fleurs [a]. On doit en un mot monter à la vérité par la plus courte, & la plus claire gradation poſſible.

Les perſonnes portées à la diſpute peuvent me répondre peut-être, que je ne charge qu'une ſeule faculté du ſoin de rechercher la vérité; tandis que trois facultez doivent réellement concourir à cette recherche: car quand nous y travaillons, nous ſommes forcez à nous ſervir des facultez inférieures, & du ſecours même des êtres extérieurs. Nous tirons des ébauches, & nous gravons dans notre entendement les cas tels qu'ils ſont. Nous corrigeons les images, qui ſont dans notre imagination: nous les rangeons, nous les diviſons; nous les ſeparons: nous fouillons dans notre memoire, pour voir ce qui eſt entré, & ce qui reſte dans ce magazin de nos idées: nous conſultons même les Livres, & nous écrivons nos penſées: enfin nous ramaſſons les axiomes, les théorèmes, les expériences, & les obſervations, qui nous ſont déjà connues, & qui peuvent nous être utiles; ou les véritez qui ſe préſentent d'elles-mêmes, dès que nous commençons à réfléchir ſur la matière que nous avons en main. Lorſque l'eſprit a fait pour ainſi dire ſa tournée; lorſqu'il eſt allé de toutes parts chercher des materiaux; lorſqu'il les a placez ſous ſes yeux, il les contemple, il les compare, il les met en ordre: il donne le prémier rang à cette penſée; le ſecond à celle-ci, &c. Ses eſſais ne réuſſiſſent-ils pas bien encore, il retranche certains materiaux; il en polit d'autres; il change leur ordre, &c. juſques à ce qu'enfin il nait de cet amas, & de cette diſpoſition, une difficulté réſolue, prouvée, ou réfutée par une concluſion tirée en forme de ſes prémiſſes. Or il ſemble qu'il y ait pluſieurs facultez intéreſſées dans cette progreſſion; dans ces différens actes de circonſpection, de recollection, d'invention, de réflexion; & dans ces

a. La vérité ſimple & toute nûe en eſt plus belle; parcequ'*elle eſt aſſez ornée d'elle-même: c'eſt pourquoi on la corrompt quand on la farde avec des ornemens étrangers; mais le menſonge ſe plaît dans une forme différente de la ſienne propre*, Lactan, &c.

ces actions de comparer, de réduire en ordre, & de juger. Mais quelle eſt donc la conſéquence de cette objection? Ne puis-je pas accorder à toutes les facultez intellectuelles l'exercice de leurs différentes fonctions, ſans ceſſer de ſoûtenir que la Raiſon eſt telle, que je l'ai définie dans la propoſition?

IX. Prop. Il y a une droite Raiſon, ou bien la vérité peut être découverte par le raiſonnement [a]. Le terme de Raiſon a pluſieurs ſens: quelquefois on s'en ſert pour exprimer la faculté, que nous avons marquée dans la Prop. précédente: ainſi quand nous diſons, que l'homme eſt un être doué de raiſon; le ſens de la propoſition eſt alors, qu'on peut faire un droit uſage de cette faculté, & qu'on peut s'en ſervir à découvrir la vérité.

On prend quelquefois la Raiſon pour ces vérités générales, dont l'eſprit ſe rend parfaitement maître par le moien de la connoiſſance intime qu'il a de ſes propres idées; & par leſquelles vérités il ſe gouverne en tirant ſes conſéquences, & ſes concluſions. Ainſi quand nous diſons, cela s'accorde avec la Raiſon; c'eſt comme ſi nous diſions, cela s'accorde avec leſdites vérités générales; & avec la manière authentique * de tirer les conſéquences, qui eſt fondée ſur ces vérités. Alors le ſens de ma propoſition eſt, qu'il y a de telles vérités générales, & une telle manière de tirer des conſéquences.

Quel-

a: Le moien, dont pluſieurs Sceptiques ſe ſervent pour prouver la non-exiſtence de la vérité, ne contient autre choſe qu'une contradiction. S'il n'y a rien de véritable, diſent-ils, comment viendra-t-on à connoître, que la démonſtration eſt vraie? *Si c'eſt par démonſtration, on demandera encore, comment eſt-ce que ceci eſt vrai auſſi? & ainſi de même juſques à l'infini*, Sext. Empiricus. Ni je ne comprends pas bien la penſée de St. Chryſoſtome, quand il dit, *ce qui eſt démontré par des argumens, quand même il ſeroit vrai, ne donne point à l'ame une pleine certitude, & une foi ſuffiſante*. Car comme il n'y a point d'homme qui ajoûte foi à une choſe, à moins qu'il n'ait raiſon de le faire: de même il n'y a point de raiſon plus forte qu'une démonſtration.

* Ce mot ne veut pas dire ici célèbre; mais infaillible, auquel on doit ajoûter foi.

Quelquefois la Raiſon eſt priſe pour quelque vérité particulière, telle qu'elle eſt conçûe par l'eſprit, & conſidérée avec ſes cauſes & avec la manière, dont elle eſt déduite de quelque autre vérité. C'eſt-à-dire, qu'en ce ſens la Raiſon ne diffère de la vérité, qu'en ce que celle-ci n'eſt pas ſimplement conſidérée en elle-même, mais comme étant l'effet & le réſultat d'une longue progreſſion de raiſonnemens: ou bien, pour m'exprimer en d'autres termes, mais qui reviennent au même ſens, la Raiſon eſt la vérité elle-même, accompagnée des preuves, qui lui gagnent notre conſentement, & environnée de tout ce qui la rend évidente. Ainſi lorſqu'on dit, une telle aſſertion eſt la Raiſon même: le ſens de cette propoſition eſt, que l'eſprit doit conſiderer certaines véritez, comme ſi elles étoient la Raiſon même. De tout cela je conclus, que le raiſonnement peut faire connoître, & qu'il peut prouver, qu'une, ou pluſieurs véritez ſont réellement des véritez.

Si cela n'étoit pas ainſi, les facultez de notre ame, les plus nobles facultez, qui ſoient en nous, ſeroient entiérement vaines.

Les propoſitions précédentes, & notre témoignage intérieur, concourent outre cela à prouver cette vérité. Il eſt conſtant que nous avons des idées abſtractes & immédiates: leurs rélations ſont entiérement connues de l'eſprit, dont elles ſont les idées: les propoſitions, qui expriment ces rélations, ſont connues pour être évidemment vraies: ces véritez doivent en un mot jouir des droits & des privilèges communs à toutes les autres véritez; & ce privilège eſt d'être véritables dans tous les cas particuliers, & dans tous les uſages, auxquels on peut les appliquer. Lors donc que certaines choſes parviennent à notre connoiſſance par le canal des ſens, ou qu'elles ſe préſentent à nous par d'autres moiens, auxquels on peut faire une application immédiate de ces véritez abſtraites; ou dont on peut tirer de la manière, que nous avons déjà dite, de nouvelles conſéquences; alors, dis-je, il en réſulte de nouvelles véritez: puiſqu'on peut enſuite ſer-

ſervir de la même manière de ces nouvelles vérités, & d'un grand nombre d'autres, qui peuvent naître de celles-ci; quel homme eſt en état de prédire, à quels fonds inconnus de ſcience on peut encore parvenir dans les ſiècles ſuivans? Perſonne ne peut du moins douter, qu'on ne puiſſe acquérir par cette méthode la facilité de découvrir une infinité de vérités: de ces vérités même, qui nous ſerviroient beaucoup à bien régler notre conduite.

La principale objection, qu'on fait contre toutes ces vérités, eſt tirée du grand nombre d'exemples de faux raiſonnemens & d'ignorance, dont on taxe avec tant de juſtice la pratique, les diſcours, & les actions des hommes. Je réponds à cela en priant de conſidérer, que je n'attribue pas aux hommes le pouvoir de mettre fin, en vertu de leur liberté, à leurs méditations & à leurs recherches de la vérité, avant qu'ils aient eu le tems d'acquérir une entière connoiſſance des choſes: je ne dis pas qu'ils ne ſe laiſſent prévenir par de vieilles erreurs, entrainer par l'intérêt, emporter par les torrens des ſectes & des factions, éblouir par quelque notion favorite, ou par l'éclat ſuperficiel de quelque beau nom [a]. Je ne dis pas qu'ils ne ſoient quelquefois entiérement dépourvûs des méditations, & des connoiſſances, dont on doit ſe faire comme une préparation à bien juger: je ne dis pas, qu'ils n'ignorent, entre pluſieurs autres choſes, la nature du raiſonnement, ce en quoi conſiſte toute la force d'une conſéquence, & ce qui rend cette conſéquence juſte: je ne dis pas qu'ils aient ces connoiſſances de la Philoſophie, de l'Hiſtoire, &c. réquiſes pour bien entrer dans une queſtion, & pour l'expoſer telle qu'elle eſt; & qu'ils n'aient la hardieſſe d'affecter un ſavoir qu'ils n'ont pas, & de juger des choſes comme s'ils en étoient capables, tandis qu'ils ne ſont rien moins que cela: je ne dis pas qu'ils ne ſoient dans l'impuiſſance de ſe bien énoncer, & de bien exprimer leurs penſées, quoique

a. *On ne tombe jamais plus facilement dans l'erreur, que lorſque cette erreur eſt avancée par un Auteur grave*, Pline liv. 5. chap. 1.

que leurs raiſonnemens ſoient bons dans le fonds: je ne dis pas enfin que l'entendement de pluſieurs ne ſoit naturellement groſſier, que les meilleures têtes ne ſoient ſouvent indiſpoſées, ou que ceux qui ſont le mieux en état de bien juger, ne puiſſent faire quelque mépriſe, par inadvertence, & par trop de précipitation. Non, je ne dis rien de tout cela. Le contraire eſt, je l'avoue, manifeſte; & c'eſt en oppoſition aux erreurs contenues dans les cas ci-devant rapportez; erreurs, dis-je, qui tâchent de ſe couvrir du nom de raiſon; c'eſt en oppoſition à ces erreurs, que nous ſommes obligez d'ajoûter l'épithète de droite; & de dire la droite raiſon, au lieu de dire ſimplement la raiſon, pour diſtinguer la droite raiſon, de celle qui tâche d'uſurper ce titre. Je ne prétends pas dire non plus que par le ſeul ſecours du raiſonnement, nous puiſſions découvrir la vérité dans toute ſorte de cas: cela renfermeroit une étendue de connoiſſance, à laquelle nous ne devons pas aſpirer. Je me contente de dire, qu'il y a une droite raiſon, & que par ſon moien nous pouvons parvenir à la connoiſſance de pluſieurs véritez.

Je pourrois ajoûter qu'un homme ne court pas grand riſque de conclurre à faux, lorſque ſes facultez ſont ſaines & entières; lorſqu'il ouvre, pour m'exprimer ainſi, qu'il élargit ſa capacité, en exerceant ſon eſprit dès ſa jeuneſſe à l'étude des Sciences, & qu'il rend par cet exercice les facultez de ſon ame plus actives & plus pénétrantes: lorſqu'il prend ſoin de ſe faire un certain amas de véritez capitales, dont il reſte convaincu en lui-même, pour en faire uſage dans la ſuite, & lorſqu'en traittant un ſujet, il ſe les tient ſi conſtamment préſentes, qu'il n'avance rien qui ne leur ſoit conforme: encore un coup cet homme-là n'eſt pas dans un grand danger de conclurre à faux. Il jugera comme il faut, ou il découvrira bien-tôt, que la matière eſt au-deſſus de ſa portée; ſans que cette découverte l'empêche de ſentir, qu'il peut raiſonner fort pertinemment ſur pluſieurs autres ſujets, qui ne ſont pas hors de ſa ſphère: & en faiſant de ſes facultez

tez un uſage tel, que nous venons de décrire, il parviendra ſans doute à la connoiſſance de quelques vérités, auxquelles il peut acquieſcer ſans crainte d'erreur.

Ainſi donc la queſtion ſuppoſée ci-devant eſt en partie réſolue. Nous nous y étendrons encore davantage, après avoir inféré une ou deux Propoſitions, qu'on ne peut omettre ici.

X. Prop. Agir conformément à la droite raiſon, & agir conformément à la vérité; ce n'eſt qu'une même choſe: car en quel ſens qu'on prenne le terme de raiſon, il ſignifiera la vérité, ou le principal inſtrument, qui nous ſert à la découvrir & à la démontrer. Or par rapport au dernier ſens tout homme, qui eſt guidé par une faculté, dont le ſeul emploi eſt de diſtinguer & de démontrer la vérité, ſera néceſſairement le diſciple de la vérité, & ne fera rien qui lui ſoit contraire: car être gouverné par une certaine faculté, ou puiſſance, n'eſt autre choſe qu'agir conformément aux déciſions & aux préceptes de cette faculté.

La droite raiſon doit néceſſairement tirer des conſéquences juſtes, comme il conſte par les termes; & c'eſt ce qu'elle ne ſauroit faire, ſi le conſéquent n'étoit pas véritable, ou s'il ne contenoit pas un vérité.

C'eſt-à-dire, car je voudrois qu'on m'entendit comme il faut, que le conſéquent peut être pris pour une verité certaine & abſolue, ſi les principes & les prémiſſes, d'où il réſulte, ſont évidemment & certainement véritables [a]. Autrement la vérité découverte à la fin de l'argument n'eſt qu'une vérité hypothétique, ou bien conditionnelle, qui ſe réduit à ceci: cette choſe eſt ainſi, ſuppoſé que celle-là ſoit de cette manière.

XI. Prop. La loi générale, impoſée par l'Auteur de la nature

a. Cette eſpèce de démonſtration, par laquelle on a prétendu que la vérité eſt démontrée par ce qui eſt faux, eſt ſeulement une manière de montrer, qu'une aſſertion eſt véritable, parceque l'aſſertion contradictoire eſt fauſſe, fondée ſur cette fameuſe maxime, *Contradictoria nec ſimul vera, nec ſimul falſa eſſe poſſunt*, &c.

cure [a] aux êtres, dont la raiſon eſt la principale faculté, n'eſt autre que de ſe gouverner par la raiſon. Comme auſſi le dictamen de cette raiſon eſt la loi particulière, qu'ils doivent ſuivre dans les cas particuliers. Comme il y des êtres, qui n'ont pas même le ſentiment; & comme il y en a d'autres, qui n'ont point de faculté ſupérieure à celle-là: de même il y en a pluſieurs qui ſont douez de la raiſon, ſans avoir rien davantage. Il ſuffit à préſent de ſuppoſer, ſans entrer plus avant, qu'il peut y avoir de tels êtres. Si donc la Raiſon eſt leur faculté principale, elle a par-là le droit de gouverner tout le reſte. Comme le ſentiment gouverne la gravité, & les mouvemens machinaux des animaux purement ſenſitifs dans les occaſions, pour leſquelles leurs ſens leur ont été donnez, & comme ce ſentiment les fait éclater au dehors en actes ſpontanées; de même auſſi la gradation veut, que la raiſon commande aux ſens dans les animaux raiſonnables.

Il eſt évident que la raiſon eſt d'une nature faite pour commander [b]: elle ordonne une choſe: elle en deffend une autre: elle permet ſimplement une troiſiéme: elle veut avoir une autorité ſouveraine, ſi elle en a du tout [c]. Or un être, qui a en lui ce pouvoir déterminant & abſolu: un être, à la nature duquel ce pouvoir eſt ſi intimement uni, qu'il lui eſt eſſentiel, & qu'il conſtitue même ſon eſſence; cet être, dis-je, eſt certainement formé pour ſuivre les impreſſions de ce pou-

a. La raiſon du Gouverneur & du Maître ſuprême, appliquée à la Nature, eſt ce que les Philoſophes appellent la principale & la véritable loi, Cicéron, *La loi véritable, eſt la droite raiſon, non pas corruptible & inanimée, imprimée par l'un ou par l'autre mortel ſur des morceaux de papier, ou ſur des tablettes inanimées; mais incorruptible, & gravée dans un eſprit immortel par une Nature immortelle*, Philon Juif. On pourroit ramaſſer pluſieurs autres autoritez pour prouver la même choſe.

*b. La Raiſon * eſt l'image de Dieu*, Philon Juif.

c. La partie, qui conduit & gouverne l'ame, Marc Anton. Ou comme il y a dans Plutarque, *la partie ſupérieure de l'ame. La Principauté, ſelon Cicéron, eſt le dernier degré dans l'ame*, Tertulien.

* Ou *Parole*, comme on peut auſſi traduire, & qui à mon avis convient mieux, parceque l'Auteur ajoûte immédiatement après, *que par elle tout le Monde a été fait.* Ce qui s'accorde parfaitement bien avec ce que dit Saint Jean dans ſon Evangile, chap. 1. verſ. 3.

pouvoir. Il ſemble que ce ſoit autant le deſſein de la Nature, ou, pour mieux dire, de l'Auteur de la Nature, que les animaux raiſonnables ſoient gouvernez par leur raiſon; que c'eſt le deſſein d'un charpentier de navire, que le Pilote conduiſe le vaiſſeau avec le gouvernail, qu'il a fait uniquement à cet uſage. Le gouvernail ne ſeroit pas mis à un vaiſſeau, ſi on ne devoit pas s'en ſervir; de même la raiſon n'a pas été communiquée à une ſubſtance, pour être ſimplement négligée & laiſſée inculte. Il eſt certain qu'elle ne peut être emploiée à d'autre uſage, qu'à celui de commander: telle eſt ſa nature.

Il n'eſt pas au pouvoir d'un être raiſonnable, de prendre de deſſein formé la réſolution de n'être pas gouverné par la raiſon. On peut prouver cette propoſition par un raiſonnement, dont on s'eſt déjà ſervi dans une autre occaſion. S'il eſt au pouvoir d'un être raiſonnable de former une telle réſolution, il doit avoir quelque raiſon pour la former, ou bien il n'en a point. S'il n'a point de raiſon pour le faire; cette réſolution eſt priſe ſans aucune cauſe légitime & valable; elle tombe par conſéquent d'elle-même; ſi cet être a raiſon de former une telle réſolution, il eſt donc gouverné par la raiſon: ce dilemme démontre, que la raiſon doit tenir le ſceptre.

XII. Prop. Si un être raiſonnable eſt, comme tel, obligé d'obéir à la raiſon; ſi cette obéiſſance, ou pratique de la Raiſon, eſt entremélée avec l'obſervation de la vérité, on peut tirer de-là les concluſions ſuivantes.

1. Ce qui a été dit dans la Section I. Prop. IV. doit être véritable à l'égard de l'être, dont nous y avons fait mention: parceque rien de ce qui combat la raiſon, ne peut être droit; & rien ne peut combattre la vérité ſans combattre en même temps la raiſon. Telle eſt l'harmonie qui eſt entr'elles. La raiſon trouve, ou accorde la vérité de tout ce qui eſt connu pour véritable: & un être raiſonnable ne peut tenir pour vraie une choſe, qu'il a raiſon de croire fauſſe.

2. Il y a une Religion propre à la nature d'un être raiſonnable; & cette Religion peut être proprement appellée naturelle, parceque c'eſt certainement un acte de Religion, d'obéir aux loix preſcrites par l'Auteur de notre être; & d'obéir outre cela à ces mêmes loix révélées, en faiſant un droit uſage de nos facultez naturelles, c'eſt ſans doute un acte de la Religion naturelle.

3. Une exacte obſervation de la vérité, le moien de parvenir à la félicité, & la pratique de la Raiſon, c'eſt-à-dire, des actes ou dictez, ou approuvez par la Raiſon, aboutiſſent à la même choſe. Car le moien de parvenir à la félicité, & la pratique de la vérité, ſe réuniſſant à l'obſervation de la vérité, il faut néceſſairement que les trois ſe réuniſſent enſemble. Ainſi la Religion naturelle ſe trouve fondée ſur cette étroite & triple alliance, de la vérité, de la félicité, & de la Raiſon. Toutes les trois uniſſent leurs intérêts, & s'efforcent de perfectionner la nature humaine par les mêmes méthodes. Par conſéquent on ne peut définir plus véritablement cette Religion naturelle, qu'en l'appellant, la pourſuite de la félicité par la pratique de la Raiſon & de la vérité.

Permettez moi d'inférer encore ici une obſervation en paſſant.

Obſerv. La Règle * de la droite raiſon & de la vérité; ou, pour m'exprimer en d'autres termes, ce qu'il faut avoir en vûe en jugeant de ce qui eſt juſte & véritable, eſt quelque choſe de particulier à châque homme: c'eſt-à-dire, que châque homme doit juger par ſoi-même: car la règle, à laquelle nous comparons nos propres raiſonnemens, & à laquelle nous connoiſſons s'ils ſont juſtes, conſiſte dans l'évidence, que nous avons déjà de certaines véritez fondamentales, & dans la conformité que les conſéquences, que nous en tirons, ont avec elles: parceque tout raiſonnement eſt une ſuite de la connoiſſance, que châque homme a des idées propres

* Κριτήριον.

pres & particulières, par lesquelles il est sensible aux véritez prémières & incontestables, qu'il prend pour règles de ses démarches, dans la recherche des autres véritez. Un homme ne peut pas plus discerner avec les facultez d'un autre, les objets de son propre entendement & leurs rélations, qu'il peut voir avec les yeux d'autrui; ou qu'un navire peut être gouverné par le gouvernail d'un autre navire. Il faut absolument que nous soions déterminez par nos propres facultez, & par notre propre conscience. Demander donc à un homme, qu'il donne son consentement à une proposition, sans communiquer à son esprit les raisons, qui peuvent lui faire sentir la vérité de cette proposition, c'est exercer une tyrannie sur son entendement, & exiger de lui un tribut, qu'il ne lui est pas possible de paier [a]. Il est pourtant vrai que quoique je ne puisse pas voir avec les yeux d'un autre, je puis néanmoins être aidé par un homme, qui a de meilleurs yeux que moi, à mieux découvrir un objet & ses circonstances: de même on peut être aidé par les autres à bien juger des choses. On peut être instruit de plusieurs faits, qu'on ignoroit auparavant, & qui méritent pourtant d'être examinez. On peut recevoir des éclaircissemens sur les points, qu'on doit principalement considérer; sur la manière d'exposer un cas; sur l'ordre dans lequel il faut mettre ses pensées; & généralement sur tout l'art de raisonner: ces secours sont surtout utiles aux personnes, qui n'ont aucun savoir, ou qui n'ont du moins que cette espèce de savoir, qui ne les engage pas souvent à de sérieuses méditations, qui ne leur enseigne pas à bien raisonner, ou qui leur apprend à ne pas raisonner, ou à mal raisonner, comme il n'arrive que trop souvent. Le but de tous nos raisonnemens dans cette Section est, de faire naitre au milieu d'eux une lumière, à la clarté de laquelle ils puissent voir & juger par eux-mêmes. Pour si véritable & pour si certaine qu'une opinion nous paroisse,

a. La Religion ne peut pas être forcée: il faut l'inculquer plûtôt par les paroles, que par les châtimens, Lactance.

roiſſe, nous ne pouvons pourtant pas la communiquer à un autre, & la faire paſſer dans ſon eſprit avec le même degré de conviction & d'évidence, qu'en ouvrant, pour ainſi dire, ſon entendement; & en l'aidant à ranger ſi bien ſes conceptions, qu'il en trouve les preuves au dedans de lui-même.

Pour aller au devant de toute ſorte d'erreur, il faut remarquer ici, que quand je dis que les hommes doivent juger par eux-mêmes; je n'entends pas qu'ils doivent en toute ſorte de cas agir conformément à leurs jugemens particuliers. Ils peuvent, ils doivent le faire dans ce qui ne regarde qu'eux, ou dans les matières laiſſées aux différens choix des hommes. Ils doivent ſeulement alors avoir une juſte déférence pour ceux qui ſont d'une opinion oppoſée, & qui ont fait voir dans d'autres occaſions qu'ils ont plus de ſavoir & plus d'érudition. Lorſqu'une Société entière a décidé d'une choſe; on peut conſidérer cette Société comme ſi elle n'étoit qu'un ſeul homme, dont celui, qui a un ſentiment particulier, n'eſt peut-être qu'une petite particule: & le jugement de cette particule eſt comme abſorbé & confondu dans le jugement de ceux en qui réſide le pouvoir de porter un jugement déciſif.

XIII. Prop. Le témoignage des ſens n'a pas une autorité égale à celle des démonſtrations de la raiſon, quand les ſens & la raiſon viennent à ſe contredire. Il eſt vrai que les idées, cauſées par les impreſſions des objets ſenſibles, ſont des idées réelles: l'eſprit les connoit véritablement comme elles ſont en elles-mêmes: il peut en faire uſage, & bâtir ſur ce fondement un raiſonnement vrai; c'eſt-à-dire, qu'il peut faire uſage des idées qu'il a en lui-même. Mais il y a lieu de douter que ces idées ſoient de véritables ectypes *, & des portraits d'après nature; & il eſt ſouvent évident qu'elles ne le ſont pas: car, pour reconnoître la vérité de ce qui a été mis par

* Ectype eſt un terme de Médailliſte, qui ſignifie l'empreinte de quelque médaille, ou la copie de quelque inſcription.

par anticipation ſous la III. Prop. quoique ce fût proprement ici ſa place, les idées ſont communiquées à l'eſprit par des canaux, & par des inſtrumens ſujets à beaucoup de changemens; & qui peuvent par conſéquent donner occaſion à pluſieurs repréſentations différentes, qui ne peuvent pas toutes être véritables. Mais ſuppoſons ces mediums & ces inſtrumens auſſi entiers, auſſi-bien conditionnez qu'ils peuvent l'être; il y a pourtant dans la faculté une impuiſſance à pluſieurs égards de notifier les objets préciſément comme ils ſont. Quelle variété ne remarque-t-on point dans la figure & dans la grandeur d'un corps viſible, qui s'offre différemment à nous, ſelon qu'il change de diſtance, & ſelon la différente ſituation du lieu, d'où on le découvre? Or cette variété ne peut être attribuée aux témoignages, je veux dire aux déciſions, de la raiſon: car dans un raiſonnement nous faiſons ſimplement uſage de nos idées par nos idées mêmes: nous les emploions comme étant telles que l'eſprit connoit qu'elles ſont; & non pas comme étant des repréſentations d'objets, qu'elles peuvent dans le fonds mal repréſenter. Le raiſonnement interne peut à la vérité être appliqué aux choſes extérieures, ſi nous raiſonnons dans la ſuppoſition qu'elles ſont ce qu'elles ne ſont pas; mais alors c'eſt la faute des ſens, qui repréſentent mal les objets, & non pas celle de la raiſon: c'eſt peut-être auſſi la faute de celui qui raiſonne, qui n'a peut-être pas eu aſſez de ſoin de s'informer de la vérité.

Cet exemple familier de la vûe prouve encore qu'on peut appliquer la raiſon à gouverner & à corriger les ſens. Les fauſſes images n'impoſent pas à la raiſon, qui ſait comment & pourquoi les apparences ſont changées; lorſque les images des objets, gravées par les raions ſur la retine des yeux, ne repréſentent pas la véritable figure de ces objets: ce qui arrive auſſi ſouvent que ces objets ſont diverſement expoſez à notre vûe; & ſelon que les lignes, qui viennent des points du corps extérieur, tombent ſur la ſurface concave de la retine. Apparences, qui peuvent pourtant induire à l'erreur un être, qui n'a point de faculté ſupérieure au ſentiment.

C'eſt,

C'eſt, ce me ſemble, le dernier degré de ſtupidité, de penſer que le ſoleil [a] n'eſt pas plus grand qu'il paroît l'être [b]. Bien loin d'être Philoſophe, il faut être fort ignorant pour ne ſavoir pas que la même ligne, le diamètre du ſoleil, par exemple, ſert de baſe à differens raions * viſuels, à meſure que ſa diſtance eſt différente: fort peu de raiſon ſuffit, pour réfuter le témoignage des ſens dans ce cas, & dans pluſieurs autres ſemblables.

Object. Comment la raiſon peut-elle être plus infaillible que le ſentiment, puiſqu'elle ſe fonde ſur les abſtractions, qui ſont originairement priſes des objets ſenſibles?

Rép. L'eſprit peut, en s'exerçant au commencement par des idées particulières, acquérir par degrez la capacité de conſidérer les objets dans leurs eſpèces, faire des abſtractions, &c. ce qu'il n'auroit jamais fait, s'il n'avoit auparavant connu ces objets particuliers. Mais lorſqu'il eſt parvenu à ce degré de capacité, & à la connoiſſance des idées abſtractes & générales; je ne voi point pourquoi, après être venu ſi avant, il ne pourroit pas profiter de leur ſecours, pour cenſurer & pour corriger le témoignage des ſens touchant les objets particuliers, qui lui procurèrent prémiérement les occaſions d'exercer ſa capacité & de faire ces progrès. Eſt-ce une choſe nouvelle, qu'un homme ait fait de ſi grands progrès dans les Sciences, qu'il ſoit dans la ſuite devenu capable d'enſeigner le Maitre, qui lui donna les prémières leçons? Les Philoſophes modernes ne peuvent-ils pas corriger les anciens, parce que ces anciens leur ont montré le chemin, & qu'ils les ont conduits à l'étude de la Nature? Si nous liſons avec impartialité l'Hiſtoire de la République

a. *Ce ſoleil ſi petit*, Lucrèce: le pauvre homme!

b. *La rondeur du ſoleil ne peut pas être beaucoup plus grande, qu'elle le paroît être à nos ſens*, Lucrèce. *Epicure même croioit, que cet aſtre eſt plus petit qu'il ne paroit*, Cicéron.

* Le raion viſuel eſt la ligne, qu'on s'imagine venir de l'objet juſques aux yeux. Or toutes les fois que cette ligne change, l'image formée ſur la retine doit changer auſſi.

blique des Lettres, & celle de la Religion même, nous y verrons que la vérité s'eſt généralement fait voir par degrez ; & que très ſouvent elle eſt ſortie du ſein de la fable & de l'erreur, qui ont elles-mêmes donné occaſion aux recherches, par leſquelles ont été découvertes leur nature & leur vanité : comme ſi c'étoit là la méthode commune d'introduire les Sciences parmi les hommes. Ainſi la nuit de l'ignorance fut ſuivie d'un crepuſcule de bon ſens : l'aurore s'avança par degrez : enfin le ſoleil éclaira, pour ainſi dire, tout l'Hémiſphère de la République des Lettres ; & répandit ſa clarté ſur une infinité de choſes : quoiqu'il en reſte encore bien d'autres à éclaircir : mais qui à mon avis le ſeront avec le temps, quoiqu'en diſent les hommes ; & malgré ces abîmes de confuſion & de ténèbres, où elles ſont enſevelies. L'entendement commence par les choſes particulières : il fait enſuite des progrès plus conſidérables : il reçoit les idées générales, les notions Logiques, Métaphyſiques, &c. qui n'auroient jamais pû parvenir juſques à lui par le ſeul canal des ſens [a]. D'ailleurs cette capacité d'admettre & de conſidérer les idées générales a uniquement ſa racine dans l'eſprit ; elle ne vient de rien d'extérieur. Les connoiſſances, communiquées par les ſens, nous ſont ſeulement une occaſion de faire uſage de celles que nous avions auparavant [b] ; comme un Maître ſe ſert des tâches, qu'il donne à ſes Ecoliers, pour exercer & pour perfectionner leur capacité.

En un mot perſonne n'ajoûte foi ; perſonne ne peut pas même vouloir ajoûter foi à ſes ſens, lorſqu'il a des raiſons pour ne pas le faire. Ce qui eſt une preuve inconteſtable de la ſupériorité & de l'empire, que la raiſon a ſur les ſens.

XIV. Prop. Le témoignage des ſens peut être tenu pour cer-

a. La Nature, qui s'eſt perfectionnée ſans le ſecours d'un maître, inſtruit elle-même, & perfectionne la raiſon, par les choſes, dont elle a commencé à connoître les eſpèces, quand ſes lumières étoient imparfaites, Cicéron.

b. La Nature nous a donné les principes de la Science, & non pas la Science même, Senèque.

certain, quand il n'y a point de raiſon qui s'y oppoſe *a*. Parceque quand il n'y a pas de raiſon pour ne pas les croire; cela ſeul eſt une raiſon pour le faire.

XV. Prop. Par conſéquent agir en ce cas conformément au témoignage des ſens; c'eſt agir conformément à la Raiſon & à la grande loi de notre nature. De-là il conſte, qu'il y a deux manières de nous aſſurer de la vérité des choſes *b*: & que nous pouvons du moins parvenir au degré de certitude, qui nous ſuffit pour nous déterminer dans la pratique. Ces deux manières ſont la raiſon, & le témoignage des ſens ſous la raiſon; c'eſt-à-dire, quand la raiſon appuie leur témoignage, ou qu'elle ne leur eſt pas contraire. Par le moien de la raiſon nous découvrons les véritez de ſpéculation: par la raiſon & par les ſens nous découvrons les choſes de fait.

XVI. Prop. Lorſqu'on ne peut parvenir à la certitude *c*, on doit ſubſtituer la probabilité à ſa place: c'eſt-à-dire, qu'il faut embraſſer le parti le plus probable.

Les Règles ſuivantes, & quelques autres ſemblables, nous aideront à découvrir aiſément la nature de la probabilité, ou ce qui peut nous porter, en cas de doute, à croire plûtôt qu'à nier la vérité, ou l'exiſtence d'une choſe.

1. Ce qui, au jugement de la raiſon, nous paroit s'accorder le mieux avec la conſtitution de la nature, peut être tenu pour probable. On ne peut prédire avec certitude qu'un joueur de trictrac, qui ne pipera point les dez, amenera plûtôt le point de ſix, qu'ambeſas: cependant s'il y avoit à pa-

a. Si les ſens ſont ſains, s'ils ne ſont point corrompus, ſi tous les obſtacles ſont éloignez, Cicéron.

b. Cette ſentence de Socrate rapportée par Cicéron, *qu'il ne ſavoit rien, excepté cela ſeul*, ſent trop une humilité affectée, & ne doit pas être priſe à la rigueur: mais ceux qui le ſuivirent, allèrent plus loin. *Preſque tous les Anciens ont dit, qu'on ne peut rien connoître, rien appercevoir, rien ſavoir.* Arceſilas en particulier nioit *qu'on puiſſe rien ſavoir, non pas même cette ſeule ſcience, que Socrate s'étoit attribuée.* Ainſi donc l'abſurdité monta à un comble extraordinaire de ridicule: car perſonne ne peut agir; perſonne ne peut pas même vivre, s'il ne ſait rien du tout. Outre que connoître, qu'on ne connoit rien, eſt une contradiction: & ne pas ſavoir, qu'on ſait cela, eſt ignorer, ſi on ſait rien, ou non.

c. On ne peut pas tout ſavoir, Horace.

parier, on parieroit plûtôt pour le point de ſix, que pour l'autre, parcequ'il y a deux fois plus de chances pour le ſix, que pour l'ambeſas *. Il n'eſt pas infailliblement certain, qu'un loup devorera un agneau, qu'il rencontrera en battant la campagne: cependant il y a dans l'eſpèce des loups un tel penchant à cela, qu'il ne ſeroit pas fort difficile de prédire l'événement. Si un père fait inſtruire ſon fils des Sciences les plus utiles; s'il l'élève de bonne heure à la vertu; s'il le met, s'il lui ſert de guide, dans le chemin de la véritable félicité, il eſt bien plus probable que ce fils continuera de marcher dans ce chemin, qu'il ne l'eſt que ce fils l'auroit ſû trouver de lui-même, & qu'il auroit continué d'y marcher, quoiqu'abandonné à ſes paſſions, ou uniquement laiſſé aux ſoins des perſonnes chargées de ſon éducation. Et la raiſon de cette probabilité eſt, que les paſſions de ce jeune-homme l'entrainent naturellement au vice, dont la miſère eſt la compagne & la fin; & que la plûpart des Etrangers, qui ont inſpection ſur ſa conduite, ſont ou mauvais, ou ignorans, ou tous les deux enſemble. Ainſi donc en matière de probabilité l'avantage eſt du côté de la bonne éducation [a]. Il eſt aiſé de juger, par cette règle de la vérité, de pluſieurs rélations d'Hérodote: de celle entr'autres qu'il fait des Prêtres Egyptiens, qui enſeignoient, dit cet Hiſtorien, que dans l'eſpace d'onze mille trois cens quarante années le ſoleil s'étoit deux fois couché, où il ſe lève à préſent; & deux fois levé, où il ſe couche [b]. Il peut ſe faire qu'Hérodote ait pris

a. Voici l'opinion du Sage: *Inſtruis le jeune enfant à l'entrée de ſa vie; car lorſqu'il ſera devenu vieux, il ne s'en retirera point*, Prov. 22. 6. *Car l'inſtruction, faite dès la jeuneſſe, eſt comme gravée ſur la pierre .... & celle, qui ſe fait dans le temps de la vieilleſſe, eſt comme imprimée ſur le ſable*, Rab. Venaqui. *Il n'importe pas peu de s'accoûtumer dès ſa prémière jeuneſſe à ceci, ou à cela; mais il importe beaucoup, & même entiérement*, Ariſtote.

b. *Ils diſoient que le ſoleil contre l'ordinaire s'étoit levé quatre fois: qu'il s'étoit levé deux fois de-là, où il ſe couche à préſent: & qu'il s'étoit couché deux fois, de-là où il ſe lève maintenant.*

* On peut amener ſix de trois façons, par cinq & as, par quatre & deux, & par ternes; & par conſéquent, il y a toûjours à parier trois contre un pour ſix plûtôt que pour ambeſas, qui ne peut ſe faire que d'une manière.

pris plaiſir à raconter des faits prodigieux, ou qu'il ait écrit de choſes, dont il n'avoit jamais entendu parler. Il peut ſe faire que le paſſage ait été interpolé, ou changé par les Copiſtes des manuſcrits de cet Hiſtorien. Il peut ſe faire que les Prêtres Egyptiens, qui prétendoient avoir une connoiſſance fort étendue de l'Antiquité, avoient inventé une telle fable, pour montrer combien les Grecs étoient en cela au-deſſous d'eux, ou pour impoſer aux plus ignorans d'entre les Grecs. Il peut enfin être arrivé, que ceux de qui Hérodote tenoit ce fait, l'avoient tiré de quelque vieille Chronique, où il avoit été inſéré par leurs Ancêtres; & qu'il avoit été ainſi tranſmis à la poſtérité comme tant d'autres fictions, & tant de legendes. Perſonne ignore-t-il que ces ſortes de cas ſoient arrivez très ſouvent? Mais le changement diurne de la Terre, autour de ſon propre axe, eſt un Phénomène inconnu à tout le reſte des hommes, & à tous les ſiècles: il n'eſt appuié par aucune obſervation céleſte; il ne peut arriver ſans cauſer une altération conſidérable dans le ſyſtême du Monde, & ſans confondre les loix, qui réglent le mouvement des Planètes, & de la Terre en particulier. Le penchant & les notions des hommes s'accordent à faire croire, que ce calcul eſt faux: les loix du mouvement des corps céleſtes, qui ont fait conſtamment ſuivre à ces corps le cours & les directions, qu'ils ſuivent à préſent, ces loix, dis-je, concourent à nous perſuader, que ce calcul ne peut être véritable: donc ſuivant l'ordre de la nature ce calcul eſt très probablement faux; & l'avantage eſt de ce côté-là.

2. Lorſqu'une obſervation a été conſtamment tenue pour véritable, & lorſque l'événement en a toûjours juſtifié la vérité; elle s'eſt acquiſe par-là une autorité inconteſtable: on doit toûjours ſuppoſer, que la cauſe de cette obſervation conſerve ſon ancienne force; & on peut prendre ſon effet pour probable, s'il ne ſurvient quelque raiſon particulière pour en excepter le cas qu'on examine. Il eſt impoſſible de démontrer que le ſoleil ſe levera demain matin; cependant tout le monde doit agir, & agit effectivement, comme ſi

c'étoit

c'étoit une choſe certaine [a]; parceque nous n'appercevons aucun changement dans les cauſes, qui doivent produire cet événement; parceque nous n'avons aucune raiſon de ſoupçonner que cela n'arrivera point; parcequ'en un mot il n'y a pas lieu de penſer, que les choſes ſeront, dans quelques heures, autrement qu'elles ont toûjours été juſques ici. Il n'y a point d'argument apodictique * pour prouver qu'aucun homme en particulier mourra; cependant ce ſeroit porter la folie au comble, que de compter ici bas ſur l'immortalité; lorſqu'on void qu'il n'y a pas eu, pendant tant de générations, un ſeul homme exempt de la mort; & que les mêmes ennemis, qui ont couché tous nos pères au tombeau, pourſuivent encore leurs victoires avec la même rapidité, & avec le même ſuccès. La probabilité de ces cas, & de pluſieurs autres ſemblables, eſt ſi grande, qu'ils paſſent généralement pour certains, quoiqu'ils ne le ſoient pas à la rigueur. Il y a d'autres obſervations, qui, ſans être auſſi infaillibles que celles-ci, méritent pourtant d'avoir part à notre ſouvenir, & aux règles que nous preſcrivons pour bannir l'erreur de nos jugemens. Par exemple; il y a eu, & ſans doute il y a encore, dans le monde des perſonnes, qui ont conſervé leur intégrité & leur vertu en depit de la tentation, & malgré les occaſions qu'ils ont eu d'en impoſer aux hommes, de les tromper, & de commettre d'autres mauvaiſes actions. Mais puiſque les occaſions ont ſi rarement manqué de corrompre ceux qui y ont été expoſez; & puiſque les intérêts & les paſſions des hommes ſont en général les mêmes; il eſt plus probable, que les charmes des occaſions auront encore le même pouvoir, & produiront à l'avenir les effets, qu'ils ont déjà accoûtumé de produire: tout homme, qui n'auroit pas cette probabilité bien préſente à ſon eſprit, ſeroit extrémement ſujet à être trompé par des fraudes, & pieuſes, & impies.

a. Le Monde va ſelon ſa coûtume.

* Apodictique ſe dit d'un argument démonſtratif & convaincant.

pies [a]. En un mot il y a un très grand fondement de croire, de ce qu'une choſe eſt arrivée plus ſouvent qu'une autre, qu'elle arrivera encore, s'il n'y a point de nouvelle raiſon pour l'en empêcher.

3. Lorſque, ni la nature, ni nos obſervations ne nous indiquent point le parti le plus probable, nous devons nous laiſſer déterminer, ſuppoſé que nous ſoions abſolument dans la néceſſité de l'être; nous devons, dis-je, nous laiſſer déterminer par le témoignage, & par le ſentiment, de ceux que nous découvrons, en jugeant avec le plus de diſcernement dont nous ſommes capables [b], être les meilleurs connoiſſeurs [c], & les plus gens de bien [d]. La prémière de ces règles eſt celle qui mérite principalement notre attention: les deux autres ſont d'uſage, quand la nature nous prive ſi entiérement de la connoiſſance de ſes ſecrets, que nous ſommes dans l'impoſſibilité de la prendre pour règle de nos jugemens.

4. Quand la nature, l'expérience ou la réitération du même événement, & l'opinion des meilleurs Juges ſe réuniſſent à rendre une opinion probable, elle l'eſt alors au ſuprême degré.

Il paroit par ce que nous avons dit touchant la nature & le fondement de la probabilité, qu'elle tire ſa force des obſervations & de la Raiſon jointes enſemble; ſi on les deſunit, châcune en particulier ne peut ſuffire. La raiſon ſans les obſervations manque, pour ainſi dire, de matériaux, pour met-

a. Le ſot croit tout ce qu'on lui dit, Prov. 14. 15. ce qu'on peut ſans doute tourner ainſi ; *celui qui croit tout ce qu'on lui dit, eſt un ſot.*

b. Il n'appartient qu'à un homme très ſage de définir qui eſt ſage, Cicér.

c. Ce n'eſt point par le nombre, qu'on en juge, mais par le poids, comme dit Cicéron dans une autre occaſion. C'eſt pourquoi je ne puis voir ſans indignation, que pluſieurs perſonnes ſe plaiſent dans la découverte de quelque Nation barbare, qui n'a point, ou qui a peu, de connoiſſance de la Divinité, &c. & qui appliquent leurs obſervations en faveur de l'Athéiſme. Comme ſi l'ignorance pouvoit prouver quelque choſe, ou changer de nature en étant générale.

d. La fameuſe règle d'Ariſtote eſt, que *les choſes probables ſont celles qui paroiſſent telles à tous, ou à la plûpart, ou aux Sages: & parmi ceux-ci, ou à tous, ou à la plûpart, ou à ceux qui ſont les plus connus & les plus célébres*, Ariſtote. Mais on ne peut pas l'appliquer à toute ſorte de cas.

mettre en œuvre; & ſans le ſecours de la raiſon nous ſommes incapables de faire par nous-mêmes des obſervations juſtes: nous ſommes dans l'impuiſſance de bien choiſir celles des autres: nous ne pouvons pas, en un mot, en faire une bonne application. Mais ſi on unit les obſervations à la raiſon, elles peuvent ſervir de fondement à nos opinions, & de règle à notre conduite; lorſque nous nous trouvons dénuez du ſecours de la ſcience & de la certitude, car nous connoiſſons les obſervations, que nous avons faites nous-mêmes ſur la nature des hommes & des choſes: & nous connoiſſons auſſi les raiſonnemens, dont ces obſervations ont été les cauſes; & les conſéquences tirées de ces raiſonnemens: & de-là vient que nous ne pouvons empêcher, qu'il ne s'élève en nous, en pluſieurs rencontres, une obligation intérieure de donner notre conſentement à une propoſition plûtôt qu'à une autre; & de faire une certaine action plûtôt qu'une action différente. Quant aux obſervations d'autrui, nous pouvons les choiſir avec tant de précaution, & tant d'habileté, que nous pouvons preſque les rendre nôtres; puiſque le choix & l'uſage, que nous en faiſons, ne ſont dûs qu'à la direction de notre propre raiſon & de notre expérience. Les remarques & les conſeils des vieillards [a], qui ont paſſé par une grande variété de ſcènes, qui ont aſſez vécu pour voir toutes les ſuites de leurs propres actions, & celles des actions des autres; qui peuvent à préſent porter librement [b] leurs réflexions ſur le paſſé, & avouer leurs erreurs: les avis, dis-je, & les remarques de ces vieillards ſont préférables à celles des acteurs, qui ſont à peine montez ſur le théatre du Monde. Les Apophthègmes, les Apologues, &c. des Sages, qui ont fait leur unique occupation d'étudier tous les ſecrets de la Na-

a. Il me ſemble qu'on doit s'informer de ceux qui ont fait un chemin, dans lequel il nous faudra pareillement entrer, quel il eſt, Platon.

b. Lorſque Sophocle fût devenu vieux, on lui demanda, *Comment il ſe conduiſoit par rapport aux voluptez charnelles*: il répondit, *Tout beau, mon ami, il n'y a rien que j'aie évité avec plus d'ardeur, comme voulant éviter un maître cruel & furieux.... Car quant à ces voluptez, on eſt dans la vieilleſſe dans une profonde paix & dans une entière liberté*, Platon, & autres.

Nature & du Genre-humain ; les proverbes nationaux, &c. *a* peuvent être pris pour des maximes preſque toûjours véritables. On doit outre cela ſuppoſer, que les hommes ont plus de lumières & plus d'expérience touchant ce qui regarde un art, auquel ils ont été élevez dès leur jeuneſſe, ou une profeſſion qu'ils ont toûjours exercée, qu'on n'en a ordinairement ſans ces avantages : & on peut d'autant plus compter ſur eux dans ce qui a du rapport avec les choſes, auxquelles ils ont toûjours été élevez & accoûtumez ; qu'ils ont eu ſoin de profiter des occaſions de s'inſtruire ; & qu'ils ſont éloignez de donner le démenti à leur propre expérience. En dernier lieu, les Hiſtoires écrites par des Auteurs recommandables par leur bonne foi & par leurs lumières, & lues avec diſcernement & avec attention, nous fourniſſent auſſi beaucoup d'exemples de ces parallèles, & de remarques générales, utiles à régler nos mœurs, & nos opinions mêmes : nous acquerons, en les liſant ſouvent, & en méditant beaucoup ſur les faits qu'elles contiennent, la facilité de bien juger dans les cas les plus douteux, & dans les matières les plus délicates : on void en elles preſque toutes les inclinations des hommes, la nature & le but de leurs réſolutions, & le cours de la Providence divine.

Nous finiſſons cette matière en remarquant, qu'il eſt de notre devoir de prendre la probabilité pour règle de nos jugemens, quand la certitude nous abandonne ; parcequ'elle eſt alors l'unique lumière, l'unique guide que nous aions : car à moins qu'il ne vaille mieux errer, & floter dans l'incertitude, que de l'avoir pour guide ; & à moins qu'il ne faille éteindre notre lampe, parceque nous ſommes privez de la clarté du ſoleil ; il eſt raiſonnable de diriger nos démarches par la probabilité, lorſque nous ne pouvons pas être éclairez par un aſtre plus brillant. Or s'il eſt raiſonnable de la

a. Tous d'un coup il prit une ferme réſolution, Plutar. Le Traducteur avertit que n'aiant pû trouver ce paſſage dans Plutarque ; ni lui donner un ſens qui eut quelque rapport au ſujet, je n'aurois pas balancé à le retrancher, ſi je n'avois eſperé que le Lecteur ſeroit plus heureux que moi dans cette découverte.

la prendre pour notre guide, il eſt par cela même de notre devoir de le faire, comme on l'a vû dans la Prop. XI. Lorſqu'il n'y a rien au-deſſus de la probabilité, il eſt évident qu'elle doit tenir les rènes: lorſqu'il n'y a rien dans le baſſin oppoſé, ou rien du moins qui puiſſe la tenir en équilibre, elle doit néceſſairement faire pencher la balance. Quoiqu'on ne puiſſe pas démontrer que le point de ſix ſera plûtôt amené qu'ambeſas, pour reprendre l'exemple, dont nous nous ſommes déjà ſervis, on ſe ſentiroit obligé de parier pour le point de ſix, ſuppoſé qu'on fut obligé de parier. On ne pourroit pas même choiſir de parier pour ambeſas: car quoiqu'on ſoit incertain de l'événement, on ſe ſent pourtant convaincu de ſa propre obligation, & du parti qu'elle nous déterminеroit de prendre.

Voilà donc un autre moien de découvrir, ſinon la vérité, du moins ce que nous pouvons dans la pratique tenir pour vrai: c'eſt-à-dire, que par ce moien nous pouvons connoître la vérité, ou la fauſſeté de ces propoſitions, *je devrois faire ceci, préférablement à cela; je devrois penſer ainſi, plûtôt qu'autrement*, &c.

Obſ. J'ai déjà achevé ce que j'avois principalement deſſein de dire ici; mais nous pouvons encore déduire des prémiſſes les concluſions ſuivantes.

1. Entre les principales cauſes de l'erreur, on doit à mon avis compter 1. le manque de facultez: quand on ſe mêle, par exemple, de juger de ce qui eſt au-deſſus de ſa portée; comme ceux qui ſortant de leur élement, & s'égarant dans des ténèbres, où ils ne trouvent d'autres idées que leurs propres ſonges, s'aviſent d'affirmer des propoſitions, qu'ils ſont hors d'état d'appuier d'aucune raiſon: ou comme d'autres, qui nient les choſes les mieux fondées, ſeulement parcequ'ils n'ont pas la force de les concevoir. 2. Une autre cauſe d'erreur eſt le défaut de réfléchir ſérieuſement ſur les idées que nous avons, ou que nous pouvons avoir; ce qui fait que nous ſommes entiérement deſtituez des connoiſſances, qui s'acquierent ordinairement par la contemplation de ces

idées, & de leurs rélations ; ce qui nous fait mal appliquer & confondre les noms des choſes ; ce qui nous fait, en un mot, parler & écrire, comme on dit, de parfaits galimathias. 3. Une troiſième cauſe de l'erreur, & qui reſſemble beaucoup à la ſeconde, eſt le défaut des qualitez & des perfections requiſes pour former un droit jugement ; & des élemens de l'art de bien juger : défaut, qui ſe fait ſentir, lorſque les perſonnes, qui n'ont aucune teinture des Sciences, s'ingerent de faire ce qui eſt ſeulement du reſſort des Savans : lorſque les demi-Savans ſont hardis, poſitifs ; & préſument plus d'eux-mêmes, que n'oſe faire un homme modeſte & véritablement ſavant [a], quoiqu'il ait plus de lumières qu'eux : & lorſqu'un homme de Lettres s'applique à une Science particulière, après s'être auparavant conſacré à une autre toute différente, & ne réuſſit ainſi dans aucune. 4. Une autre cauſe de l'erreur eſt le défaut de bien entendre la nature & la force d'une conſéquence juſte. Il n'y a rien de plus commun, que d'entendre dire, qu'une telle propoſition eſt une conſéquence d'une autre propoſition, lorſqu'elle ne l'eſt point : c'eſt-à-dire, lorſque cette propoſition n'eſt fondée ſur aucun axiome, ni ſur aucun théorême, ni ſur aucune vérité connue. 5. Les défauts de mémoire & d'imagination ſont encore d'autres cauſes d'erreur. Les hommes font en raiſonnant un grand uſage de ces facultez ; on conſulte la mémoire en beaucoup d'occaſions ; & on tire ſur l'imagination un grand nombre d'ébauches : s'il nous arrive donc de compter ſur ces deux facultez, lorſqu'elles ſont foibles, brouillées, & dérangées le moins du monde ; les objets peuvent être mal repréſentez, & nos eſprits engagez dans l'erreur par ces images fauſſes, ou imparfaites. On devroit donc ſe méfier de ces facultez, & emploier à les corriger les moiens, dont les meilleurs jugemens ont peut-être le plus de beſoin. 6. L'erreur vient encore de ce que nous donnons trop au témoignage

a. *Comme*, ſelon Thucydide, *l'ignorance inſpire la hardieſſe, & la prudence inſpire la molleſſe ; de même la pudeur affoiblit les bons eſprits, & l'audace raſſure les mauvais*, Pline le Jeune.

ge des ſens: car pour ſi néceſſaires qu'ils nous puiſſent être, il eſt pourtant certain qu'il y a pluſieurs choſes, qui ne ſont pas de leur reſſort, & pluſieurs autres, qui ne peuvent pas être repréſentées de la manière, que le ſont les objets ſenſibles, parcequ'on ne peut s'en tracer aucune image. Tout homme, qui a une légère teinture des Mathématiques & de la Philoſophie, eſt convaincu, qu'il faut admettre dans la nature pluſieurs choſes, qui paroiſſent abſurdes à nos ſens. 7. Une autre ſource d'erreur eſt le peu d'éloignement de l'embarras des affaires, & le peu d'exercice qu'on fait de penſer & de raiſonner en ſon particulier *a*. Une vie errante & irrégulière eſt la marque d'une tête légère & dérangée, de notions mal liées, & de concluſions tirées au hazard. La vérité eſt l'enfant du ſilence, des méditations ſuivies, & des penſées ſouvent revûes & corrigées. 8. La force des appetits, des paſſions, & des préjugez, eſt une nouvelle ſource d'erreur: leur force peut corrompre, ou entiérement aſſujettir l'entendement: du moins les opérations de l'eſprit peuvent être fort retardées, par l'intruſion, s'il m'eſt permis de m'exprimer ainſi, de ces inſtigateurs, qui refuſent de ſe rendre à la raiſon, & qui ſont eux-mêmes forts & turbulens. Parmi les autres préjugez, il y en a un d'une nature toute particulière, qui eſt, comme on doit l'avoir remarqué dans le monde, une des principales cauſes de l'irreligion, qui règne de nos jours. Tandis que certaines opinions & certains rits ſont portez à un excès, qui en démontre l'abſurdité aux yeux de preſque tout le monde, excepté de ceux qui en ſont les auteurs & les deffenſeurs; non ſeulement les perſonnes ſavantes, mais encore les gens d'un mediocre génie, s'apperçoivent de cet excès, & par un excès oppoſé d'indignation & de dépit, ſans ſeparer même la vérité du menſonge, ils en viennent à nier l'une & l'autre, & ils tombent dans l'extrémité contraire; j'entends, dans un mépris total de la Religion.

a. Quand nous voulons réfléchir ſur quelque ſujet avec exactitude, nous nous retirons dans la ſolitude; nous fermons les yeux, nous bouchons les oreilles, & nous reprimons les ſens, Philon Juif.

ligion [a]. 9. Nos erreurs viennent auſſi de la mauvaiſe manière, dont les matières ſont expoſées. Une petite addition, une petite fauſſeté, gliſſées dans la rélation d'un fait, cauſent une fermentation conſidérable; & elles croiſſent extrémement: une couleur artificielle peut tromper les uns; un recit embrouillé peut embaraſſer les autres: en un mot la queſtion devroit être expoſée devant ſon juge dans ſon état naturel, ſans obſcurité, ſans déguiſement, & ſans detour. 10. On peut enfin ajoûter à toutes ces cauſes de nos erreurs, une autre, qui a beaucoup de rapport avec la dernière; c'eſt la négligence de bien expliquer les termes, & ce qui eſt la ſuite de cette négligence, le peu de ſoin qu'on prend de bien entrer dans les queſtions, qu'on doit examiner & réſoudre.

2. La raiſon, pourquoi la plûpart des hommes ſont communément dans le tort; & pourquoi ils jugent mal des choſes, eſt qu'ils ne ſe ſont pas aſſez préparez par une éducation convenable à découvrir la vérité par le raiſonnement. Il y en a parmi eux une partie, qui après avoir reçû une bonne éducation, ſe plongent & ſe noient dans les plaiſirs: ceux-là donnent du moins tout leur temps aux manières de vivre les plus à la mode: ils roulent de viſite en viſite, de compagnie en compagnie [b]: ils ne fuient rien tant qu'eux-mêmes, & les lieux ſolitaires, paiſibles, propres à la méditation & au raiſonnement. Une autre partie des hommes eſt accablée d'occupations & d'affaires, qui demandent toute leur attention, & qui prennent tout leur temps. Les uns tombent dans une molle négligence de leurs études: ils ne font aucun uſage de ce qu'ils ont appris; ils n'ont peut-être pas les moiens & les ſecours néceſſaires pour continuer de s'appliquer aux Sciences; ou bien ils n'ont d'autres vûes que de faire couler inſenſiblement leur temps; & ils cherchent plûtôt leur plaiſir & leur volupté dans les Sciences agréables, que leur inſtruction &

a. Les uns n'ont aucun reſpect pour les Dieux, & les autres en ont un qui devroit faire honte, Pline. Ce qui eſt contenu dans la ſeconde partie de cette remarque, eſt réellement la cauſe de ce qui eſt contenu dans la prémière.

b. J'ai honte de parler de l'aſſiduité, que l'on a à ſe rendre viſite, St. Jérôme.

& la sageſſe. Les autres ont le malheur de jetter de mauvais fondemens, & de commencer, où ils devroient finir: leurs eſprits ſont imbus des opinions particulières aux Academies, où ils ont été élevez: avant qu'ils aient examiné la vérité de ces opinions, ils les ajuſtent au rang qu'ils doivent tenir dans le monde, où aux profeſſions qui doivent leur ſervir de gagne-pain: ils font enſuite leur capital de diſputer ſur ces opinions; & vraies, ou fauſſes, ils s'opiniâtrent à les ſoutenir pendant tout le reſte de leur vie. Ces hommes rencontrent-ils juſte? C'eſt un coup du hazard, c'eſt une partie de leur portion héréditaire, & non pas une ſuite de la culture de leur eſprit. Donnent-ils à faux? Plus ils étudient, plus ils deviennent ſavans, & plus leurs erreurs s'enracinent: parce qu'ils ont au commencement de leur courſe tourné le dos à la vérité, plus ils marchent, & plus ils s'éloignent d'elle: leur ſavoir eſt une quantité négative, moindre & plus mauvais qu'une entière ignorance.

Voilà donc les écueils, contre leſquels ſe briſe preſque toujours la juſteſſe de nos jugemens. Très peu de perſonnes, oui, très peu en comparaiſon de cette grande maſſe, que formeroit l'aſſemblage de tous les hommes; très peu ſe ſont, dis-je, jamais propoſez le moindre doute, avant de fixer leur jugement, & d'embraſſer une opinion: y auroit-il autrement tant de ſectes différentes, tant de différens partis, qu'on en void ſur la face de la terre? Le ſommaire de tout ce raiſonnement eſt, qu'il faut réunir un grand nombre de qualitez & d'avantages, pour bien juger de pluſieurs, mais ſur-tout des plus importantes vérités, & ces qualitez ſont un ſavoir convenable, la pénétration, l'éloignement des affaires, le deſintéreſſement & l'impartialité, beaucoup de ſincérité, & une réſignation parfaite à la conduite de la raiſon, & à la force de la vérité, qualitez au-reſte qu'on ne peut accorder avec l'ignorance, les paſſions, une vie tumultueuſe, & d'autres circonſtances, qui induiſent à l'erreur la plûpart des hommes.

SECTION IV.

DES

OBLIGATIONS DES ETRES IMPARFAITS,

Par rapport à leur puissance d'agir conformément à la vérité.

IL reste encore une question, proposée ci-dessus en forme d'objection, que nous ne devons pas oublier, & qui va faire le sujet de cette courte Section. La question est, si un homme ne peut pas être dans l'impuissance d'agir conformément à la vérité, quoiqu'il puisse la découvrir, ou même qu'il la connoisse?

I. Prop. Le néant n'est capable d'aucune obligation: car obliger le néant, c'est ne point obliger du tout.

II. Prop. Plus un être manque de pouvoir & d'occasions de faire une chose, plus il est incapable d'être obligé à la faire: ou bien, pour m'exprimer en d'autres termes, aucun être n'est obligé de faire ce qu'il n'a ni le pouvoir, ni les occasions de faire: car l'être, qui n'a ni les facultez, ni les occasions nécessaires pour faire une chose, est dans une parfaite inaction, dans une entière impuissance d'agir par rapport à cette chose: il n'est point agent à cet égard: & conséquemment il est un pur néant par rapport à cet acte.

Exiger d'une personne, lui commander de faire une action, c'est vouloir qu'il fasse usage d'un pouvoir supérieur à la résistance, qu'il doit rencontrer en la faisant: lui demander, qu'il fasse l'application d'un tel pouvoir, est le même que de lui demander, qu'un pouvoir de telle nature, & d'un tel dégré, soit réduit en acte. Or s'il n'a point un tel pouvoir, ce pouvoir d'une telle nature, & d'un tel dégré, est donc un rien: c'est d'un rien, dont on demande que l'application soit faite:

faite: & par une troiſiéme conſéquence on veut, que rien ne ſoit fait. C'eſt préciſément comme ſi on commandoit à un homme de faire quelque choſe avec ſa troiſiéme main, tandiſqu'il n'en a que deux, ce qui ſeroit lui commander de la faire ſans main; c'eſt-à-dire, de ne la pas faire du tout.

Sans un plus long raiſonnement, c'eſt une vérité, dont tout le monde convient, qu'à l'impoſſible nul n'eſt tenu.

De-là réſultent, à la manière des corollaires, les deux Propoſitions ſuivantes.

III. Prop. Les êtres inanimez, & qui ſont dans l'impuiſſance d'agir, n'ont pas la capacité d'être obligez à quelque choſe: les êtres purement ſenſitifs ne ſont pas capables d'être obligez d'agir par des principes & par des motifs au-deſſus du ſentiment.

IV. Prop. Les obligations des êtres intelligens & actifs doivent être proportionnées aux facultez, au pouvoir, aux occaſions qu'ils ont d'agir; & rien au-de-là.

V. Prop. Cette idée, faire ſes efforts, peut proprement exprimer l'uſage de toutes les facultez, & de toutes les occaſions, qu'un agent intelligent, mais imparfait, a d'agir: car faire ſes efforts, c'eſt faire ce qu'on peut; & comme c'eſt ce que peut faire chaque être en particulier dans les cas, par rapport auxquels il ſe trouve dans la cathégorie des êtres imparfaits, de même auſſi aucun de ces êtres ne peut faire rien de plus. Les uns peuvent s'efforcer avec plus d'avantage & plus de ſuccès que les autres; mais ils ne ſont au bout du compte que des efforts.

VI. Prop. Ceux qui ſont capables de diſcerner quelque vérité, ſans pouvoir les diſcerner toutes, & qui peuvent agir conformément à la vérité, quoiqu'ils ne puiſſent pas le faire en toute ſorte de cas; ſont pourtant tenus de le faire autant qu'il eſt en leur pouvoir: ou bien, pour m'exprimer en d'autres termes, c'eſt le devoir de chaque être de s'efforcer de ſuivre la raiſon; de ne contredire aucune vérité, de parole,

ni

ni d'action ; en un mot de traiter chaque chose comme étant ce qu'elle est.

Voilà donc les devoirs des êtres raisonnables ; tous ces devoirs, dont nous avons fait mention dans les Sections précédentes, ou qui en résultent ; les voilà, dis-je, tous réunis ; voilà leur étendue fixée par les correctifs & les restrictions contenues dans cette dernière Proposition : voilà le sommaire de la Religion de ces êtres : Religion, dont il n'y a point de dispense ; Religion, dont on ne peut sous aucun prétexte omettre la pratique : car enfin, chacun peut s'efforcer ; chacun peut faire ce qu'il peut : mais pour faire véritablement tout ce qu'on peut, on doit s'y prendre sérieusement & de bon cœur, sans étouffer la voix de sa conscience, sans déguiser, sans diminuer, sans négliger ses forces.

Combien inutiles ne me paroissent donc point ces disputes sur la liberté de l'homme, qui ont si fort fatigué leurs Auteurs, & le reste du Monde *! c'est à-peu-près comme si on offroit à un homme quelque récompense considérable, ou quelque grand avantage, pourvû qu'il voulût seulement se lever de son siège pour l'aller chercher, ou aller faire quelqu'autre chose qu'on lui indiqueroit ; & si au lieu de la faire, il s'amusoit à entrer dans de longues questions touchant sa propre liberté, pour savoir s'il auroit le pouvoir de se remuer, ou s'il ne seroit pas lié à son siège, & nécessité à rester en repos. Le plus court chemin est de l'apprendre par l'expérience. S'il ne peut rien faire, il n'y a point de peine perdue ; mais s'il n'agit pas, quoique capable d'agir, les suites & le blâme n'en tomberont alors que sur lui. Je suis persuadé, que si les hommes vouloient s'appliquer tout de bon, & se produire, comme on dit, eux-mêmes a, ils sentiroient par expérience, que leurs volontez ne sont ni si universellement, ni si absolument déterminées par les accidens de la vie : ils apprendroient

a. *Nous savons quelles choses sont bonnes, & nous les connoissons ; mais nous les omettons, les uns par paresse*, &c. Euripide.

* Voiez la Préface.

prendroient que la Prédeſtination & le deſtin ne ſont pas ſi inflexibles [a]; que beaucoup ne ſoit encore laiſſé à notre propre conduite [b]. Courage; venez en à l'épreuve [c].

Certainement il dépend d'un homme de s'empêcher de porter la main à ſa bouche. Si cela eſt ainſi, il dépend également de lui de s'abſtenir de manger & de boire avec excès. S'il peut commander à ſes pieds d'aller là, de venir ici, de ſe tenir en repos; il a auſſi le pouvoir de ſe tenir éloigné des mauvaiſes compagnies, & des mauvais lieux. Et ainſi du reſte [d].

Cela nous fait naître une penſée très importante. L'abſtinence eſt du reſſort de nos forces, du moins dans les cas ordinaires [e]; de ſorte qu'un homme peut, s'il veut, s'empêcher de faire ce qui contredit la vérité: mais il n'eſt peut-être pas toûjours en ſon pouvoir d'agir, quand il faut qu'il agiſſe; il peut manquer de forces, ou d'occaſions, & ſembler contredire la vérité par ſon omiſſion: ce qu'on trouvera qu'il ne fait pas dans le fonds, ſi on a égard à ſes infirmitez & à ſes deſavantages; & ſi ſon cas eſt fidélement circonſtancié.

SEC-

a. מות en Arabe eſt mourir; & de-là ſemble être dérivé le mot *fatum*; comme pluſieurs autres mots Latins ſont dérivez de cette Langue, & de pluſieurs autres Langues Orientales: parceque s'il y a quelque choſe de fatal & de néceſſaire, c'eſt ſans doute la mort. Cependant il ne s'enſuit pas de-là, que le temps & la manière de mourir ſoient immuablement fixez. *Car le deſtin ne comprend pas toutes choſes purement & ſimplement, mais ſeulement les générales*, Plutarque.

b. Ce que les Phariſiens diſent, au rapport de Josèphe, ſemble être vrai: *Les Phariſiens diſent donc, que certaines choſes, mais non pas toutes, ſont l'ouvrage du deſtin; & que quelques autres ſont indifférentes.* Le Rabin Albo s'exprime ainſi touchant les actes humains, & les événemens, qui en ſont les ſuites: *Une partie de ces actions eſt libre, une partie eſt forcée; & quelques autres ſont moitié libres, & moitié forcées*, &c. Mais il y a long-temps que les hommes ont accoûtumé d'accuſer le deſtin de leurs fautes. *Quand ils ont fait du mal de gaieté de cœur, ils ont recours à l'excuſe ordinaire*, qu'ils y ont été entrainez par leur deſtin, &c. Lucien.

c. Celui qui a bien commencé, a fait la moitié de l'œuvre.... Oſez être ſage, Horace. Ariſtote va plus loin, que ce vieux proverbe, *le commencement eſt la moitié du tout*. Voici ſes paroles: *il ſemble que le commencement eſt plus que la moitié du tout.*

d. Aucun animal n'eſt réduit à cette condition, que ſes pieds marchent, & qu'il ſe langue parle, malgré qu'il en ait, Plutarque. Ce que dit Tibulle, que *quoiqu'il ait bien juré, ſon pied revient toûjours au même lieu*, eſt une petite ſallie poétique.

e. En un mot il eſt beaucoup plus facile de s'abſtenir d'une action commune, que de celles qui attaquent ces commandemens, TU NE TUERAS POINT, TU NE COMMETTRAS POINT ADULTERE, &c. St. Baſile.

SECTION V.

VERITEZ

Qui ſe rapportent à la Divinité.

DE L'EXISTENCE DE DIEU,

DE SA PERFECTION,

DE SA PROVIDENCE, &c.

NOus avons fait voir, que la nature du bien & du mal moral conſiſte dans la conformité, ou dans la contrariété, de nos actes avec la vérité, & avec la raiſon & la félicité, deux choſes qui ſe confondent avec elle. Nous avons fait voir auſſi qu'on peut parvenir à la connoiſſance de la vérité: par la Religion, ou par les ſens, ou par tous les deux enſemble. J'entrerai à préſent dans le détail des véritez, qui ſont les plus importantes, qui ont le plus d'influence *, & dont la recherche demande un plus profond raiſonnement; laiſſant la recherche de celles, qui ne ſont que de communes matières de fait, aux moiens ordinaires qu'on emploie pour les découvrir. Ces véritez ſe rapportent principalement à la Divinité, à nous-mêmes, & aux autres hommes. Celles de la prémière eſpèce vont faire le ſujet de cette Section.

I. Prop. S'il y a une ſubordination de cauſes & d'effets, il doit néceſſairement y avoir dans la Nature une Cauſe ſupérieure à tout le reſte, qui n'ait point été cauſée elle-même: ou, pour m'exprimer en d'autres termes; lorſqu'il y a un tel en-

* L'Auteur entend ſans doute qu'elles influent ſur toutes les autres véritez; puiſqu'il eſt conſtant que les véritez, dont il va traiter dans les Sections ſuivantes, influent ſur toutes les autres.

enchaînement, que l'exiſtence d'un être dépend néceſſairement de l'exiſtence d'un autre être; & que l'exiſtence de celui-ci dépend abſolument de celle d'un troiſième, & ainſi du reſte de la progreſſion, pour ſi longue qu'on veuille la ſuppoſer, il faut qu'il y ait un être indépendant, duquel tous les autres dépendent; & duquel ils tirent tous leur origine.

Si Z eſt mis en mouvement par Y, Y par X, & X par W; il eſt conſtant que X ne fait mouvoir Y; & qu'Y ne fait mouvoir Z, que comme ils ont été prémiérement mûs eux-mêmes: comme X a été mû par W, & Y par X. Il eſt conſtant encore que Z, Y, X ſont des corps mûs; ou plûtôt que Z avec Y, & avec X, ne ſont enſemble [a] qu'un corps mû. Il eſt conſtant en troiſième lieu, qu'W eſt ici le prémier mobile; l'auteur du mouvement, qui n'a pas reçû lui-même l'impulſion d'aucun autre moteur. Il eſt donc conſtant, qu'W ſeroit dans cette ſuppoſition un corps mû ſans prémier moteur, ce qui eſt abſurde [b]. Il eſt conſtant en dernier lieu, que le cas ſera toûjours le même, pour ſi longue qu'on ſuppoſe la progreſſion: c'eſt-à-dire, il y aura toûjours un corps mû ſans moteur [c]; s'il n'y a point de prémier moteur, qui n'ait pas lui-même reçû l'impulſion d'un autre.

De plus, ſi W, que nous ſuppoſerons agent intelligent, libre, & doué du pouvoir de commencer les prémières impulſions du mouvement; ſi, dis-je, W a ce pouvoir originairement

a Z + Y + X.

b. On pourroit nier avec autant de raiſon avec les Στατικοὶ *, ainſi appellez par Ariſtote chez Sextus Empiricus, qu'il y ait une telle qualité de la matière, que le mouvement; que de dire qu'il y a un mouvement ſans un Moteur; ou, ce qui revient au même, ſans un prémier Moteur.

c. *Le prémier Moteur*, Platon. *Le commencement de tout mouvement*, le même. *La prémière Cauſe motrice*, Ariſtote.

* C'étoient Parménide & ſon Diſciple Méliſſe, Philoſophes ainſi nommez, parcequ'ils nioient le mouvement, & qu'ils ſoûtenoient que l'Univers étoit immobile. Platon leur donne auſſi cette épithète dans ſon Dialogue intitulé *Theætetus*, page 130. f.

nairement en lui-même, & indépendemment de tous les autres êtres; on a donc trouvé au bout de cet enchainement non seulement le prémier mobile; mais encore un Etre suprême & une Cause prémière: parceque ce qui a le pouvoir de commencer un mouvement, indépendemment de tout autre, est un moteur independant: il existe donc indépendemment de tout autre; puisqu'on ne sauroit être moteur, sans être prémiérement. Mais si W n'a pas ce pouvoir en lui-même & indépendemment d'autrui; il faut qu'il le reçoive d'un autre, dont il dépend lui-même, comme d'V, par exemple. Si donc V a originairement & indépendemment le pouvoir de conferer la faculté de produire le mouvement: voilà par une derniére conséquence une Cause prémière & indépendante. Si on suppose qu'V n'a pas ce pouvoir de lui-même, & qu'on porte la progression au-de-là de nos conceptions; nous ne pouvons cependant, en raisonnant comme nous avons fait dans le paragraphe précédent, nous empêcher de conclurre, qu'il y a une telle Cause prémière, d'où dépend tout cet enchainement de corps mobiles, & de moteurs.

En général, si Z est réellement un effet, qui procède & qui dépende d'Y, comme cause de son existence; si Y dépend de la même manière de X; si X en fait autant d'W, il est clair que l'existence de Z, Y, X, vient originairement d'W, qui est ici comme cause prémière, & indépendante. Il est manifeste, que sans cette cause prémière, X n'existeroit point; & conséquemment Y ni Z ne pourroient pas exister. Z, Y, X étant tous des effets & des êtres dépendans; ou plûtôt Z avec Y, & avec X n'étant qu'un seul effet; sans W il y auroit un effet sans cause. Enfin qu'on remonte aussi haut qu'on voudra des effets à leurs causes, notre raisonnement reviendra toûjours. Sans une Cause prémière & indépendante, un effet sera sans cause efficiente; un être dépendant ne dépendra de rien: c'est-à-dire, qu'il sera dépendant sans être dépendant *. Ob-

* C'est-à-dire, qu'il est, & qu'il n'est point.

Object. La progreſſion peut aller [a] juſques à l'infini, & n'avoir par conſéquent ni moteur, ni cauſe prémière.

Rép. Si on peut ſuppoſer infinie une ſuite de corps mûs; tous ces corps réunis enſemble ne peuvent faire qu'un corps infini mis en mouvement; & ce corps infini mis en mouvement ne requerra pas ſimplement un prémier moteur, mais il le requerra infiniment plus que ne fait un corps fini. Quoiqu'on ne me permette pas de placer un prémier mobile au bout de la progreſſion, parcequ'on la ſuppoſe infinie & ſans commencement; il faut pourtant néceſſairement qu'il y ait une cauſe, un auteur du mouvement [b], différent de cette infinité de corps mûs; parceque ſelon la ſuppoſition il n'y a pas un ſeul corps de cette progreſſion infinie, qui ne faſſe mou-

a. Les plus grands hommes parmi les Anciens ont nié la poſſibilité d'une telle progreſſion: *car il eſt impoſſible que l'un vienne de l'autre à l'infini*, dit Ariſtote. S'il pouvoit y avoir une telle progreſſion; il s'enſuivroit que toutes ſes parties, excepté la dernière, ne ſeroient que le *milieu*; & par conſequent, *s'il n'y a point de Cauſe prémière, il n'y en aura abſolument aucune*, &c. Suppoſer une choſe mûe par une autre; ſuppoſer celle-ci mûe par une troiſiéme, & ainſi *à l'infini*: c'eſt ſuppoſer *ce qui eſt impoſſible: car de cette manière, il n'y aura ni moteur, ni choſe mûe, n'y aiant point de faculté motrice*, Simpl. Non ſeulement ces Philoſophes Arabes appellez en Hebreu מדברים *Diſcoureurs*, & en Arabe מתכלמין *Ecrivains prompts*; mais encore pluſieurs des anciens Juifs ont été en cela d'accord avec les Grecs: & ils ont inventé des argumens de leur propre crû. Voiez *More Nebecim*, & autres: particuliérement le Livre *Kefri*, où leur prémier argument ſemble très convaincant, & très ſemblable au quatriéme, qui eſt dans le Livre Emunah, *Si le temps, qui s'écoule n'a point de commencement; les êtres exiſtans dans ce temps qui s'écoule, juſques à ce temps-ci, ſeront infinis; mais ce qui eſt infini ne paſſe point un acte.* Car quoique ces raiſonnemens des *Medabberim*, comme le remarque Muſcatus, *ne lui plaiſent point*, ſavoir *au Docteur* *: cependant quel que ſoit l'enchainement des cauſes & des effets, il eſt auſſi long du bas en haut, qu'à le prendre du haut en bas: ſi ces effets ſont infinis d'une manière, ils le ſont également de l'autre: & conſéquemment ce que dit Saadias Gaon, a lieu, *ſi l'exiſtence ne vient pas juſques à nous, nous n'exiſterons point*, &c. Il y a dans Juſtin Martyr un argument de cette nature, qui mérite d'être rapporté, quel que ſoit le fonds, qu'on y doive faire: *Si le futur eſt une partie du temps, il n'eſt pas encore; car le paſſé étoit auſſi une partie du temps, avant que le futur fût: il étoit donc lorſque le paſſé n'étoit pas encore une partie du temps.*

b. Ariſtote même, qui deffend l'éternité du mouvement, ſoûtient auſſi la néceſſité d'un Moteur prémier & éternel.

* Muſcatus entend par ce mot le Rabin Moïſe Maimonidès, qui réfute ſolidement ces prétendus Philoſophes, dans le Livre ici cité, Partie 1, chap. 71. 73. 74. &c.

mouvoir le corps qui le touche immédiatement, en conſéquence de l'impulſion qu'il a reçûe lui-même: & n'y aiant pas un ſeul de ces corps qui ne ſoit mû, on doit les conſiderer tous enſemble comme ne compoſant qu'une maſſe en mouvement: & par une dernière conſéquence, cette maſſe de corps infinis doit avoir été miſe en mouvement par quelque choſe.

Cette réponſe a généralement la même force, ſoit qu'elle ſoit appliquée aux effets, ſoit qu'elle le ſoit à leurs cauſes. Une ſucceſſion infinie d'effets requiert une cauſe efficiente infinie; c'eſt-à-dire, une cauſe qui agiſſe avec une force infinie. Il s'en faut donc beaucoup, que cette infinie ſucceſſion d'effets ne requierre une cauſe prémière.

Suppoſons qu'une chaine [a] eſt ſuſpendue du ciel, & que nous ignorons ſa longueur. Suppoſons encore que cette chaine au lieu de tomber en terre reſte toûjours dans la même ſituation, quoique châque anneau tende en bas par ſa gravité; & que ce qui tient la chaine ſuſpendue nous ſoit inviſible. Si on demande enſuite la cauſe de cette ſuſpenſion, ſuffira-t-il de répondre, que le prémier ou le plus bas chainon eſt ſuſpendu par celui qui eſt immédiatement au-deſſus de lui; que le ſecond, ou plûtôt que le prémier & le ſecond enſemble le ſont par le troiſième; & ainſi de même juſques à l'infini? Qui ſoûtient le tout? Une chaine de dix boucles ſeulement tomberoit à terre, ſi une choſe capable de la retenir ne l'en empêchoit. Il en ſeroit de même d'une de vingt, ſi ce qui la tiendroit, n'avoit une force proportionnée au ſurcroit du poids: & n'en ſera-t-il pas de même d'une chaine infinie, ſi ce qui la ſoûtient n'eſt pas infiniment fort, & capable de porter un poids infini? On doit raiſonner de la même manière d'une chaine de cauſes & d'effets [b] entrainez auſſi naturellement vers leurs fins, que la chaine ſuppoſée ten-

a. Une chaine d'or ſuſpendue du ciel, Homère, Iliade liv. 8. vers 19. Lucrèce fait auſſi mention d'une ſemblable chaine.

b. S'il étoit poſſible qu'une choſe eût un enchainement continué depuis le haut; certainement

tendroit en bas par sa gravité. Le dernier effet est, pour ainsi dire, suspendu à la cause, qui est immédiatement au-dessus de lui. Si cette cause n'est pas elle-même cause prémière, elle dépend d'une autre, qui doit l'être, &c. *a*. Prétendre donc que ces effets sont infinis; c'est pretendre qu'il y ait un être sans cause, à moins que, conformément à ce qui a été dit déjà, on n'admette une cause, de laquelle dépende tout le reste. Or il seroit aussi absurde d'avancer une telle proposition, qu'il l'est de prétendre qu'un poids périt & finit à besoin à la vérité d'être soutenu par quelque chose, mais qu'un poids plus considérable, qu'un poids même infini, peut s'en passer.

II. Prop. Une cause, à laquelle il n'y a point dans la Nature de cause supérieure, qui n'est point produite, & qui est indépendante, doit exister par elle-même: c'est-à-dire, qu'elle doit exister nécessairement, & sans être redevable de son existence qu'à elle-même: j'entends par-là qu'elle ne peut pas, ne pas exister, & ne pas exister par elle-même *b*. Car tout

nement l'effet seroit infini, Sepher Hikkarim *, où l'on peut voir de plus longs discours sur cet *enchaînement*, tirez de Ibn Sinai, Maimonides, &c.

a. La chaine doit être attachée *au haut du ciel*. *On trouvera*, dit Macrobe, *si on y fait attention, une liaison depuis Dieu jusques à la moindre chose; car voilà la chaine d'or, qu'Homère rapporte, que Dieu fait pendre du haut du ciel jusques en terre.* Cette matière pourroit être embellie par plusieurs autres comparaisons: le Livre même, intitulé *Schalschaleth Hacabbala*, nous en peut fournir une; mais je n'en rapporterai qu'une autre: & dans celle-là le mouvement est à la vérité changé; mais dans le fonds la chose est la même des deux manières. Cette comparaison est prise de Chaib. halleb. & de Resch. chochma. Supposons une ligne d'aveugles, dont le dernier auroit la main sur l'épaule de celui qui le précéderoit immédiatement; & celui ci de même; & ainsi du reste jusques à ce que le prémier fut hors de notre vûe. Si quelcun demandoit ensuite, quel guide conduiroit ces aveugles; & qu'on répondit, qu'ils n'en auroient aucun, mais que l'un se tiendroit ainsi à l'autre jusques à l'infini: une créature raisonnable se paieroit-elle de cette réponse? Ne seroit-ce pas dire, qu'un aveuglement infini, ou l'aveuglement, supposé qu'il fût infini, tiendroit la place de la vûe, ou d'un guide?

b. Ainsi Aristote dit du prémier mobile; *cela ne sauroit être autrement, il existe nécessairement*, &c. & après lui les Philosophes Arabes, Maimonides, Albo, & plusieurs autres, enseignent que Dieu existe nécessairement: *il est exempt de mensonge*; sup-

* Voiez ci-dessus page 27.

† Il faut nécessairement de trois choses, l'une: ou que ce passage ait été interpolé; ou que l'application n'en soit pas juste; ou que je n'aie pu venir à bout de bien prendre le sens des mots Hébreux, malgré la peine, que je me suis donné pour y réussir.

tout être doit exiſter par lui-même, ou par quelqu'autre: ce qui n'a pas l'exiſtence de ſoi-même, doit la recevoir d'un autre; & être dépendant par conſéquent. Or l'être, dont la propoſition fait mention, eſt ſuppoſé indépendant & increé; il ne doit donc pas exiſter par un autre, mais par ſoi-même. La racine, le principe de ſon exiſtence, ne doivent être cherchez ailleurs que dans ſa propre nature: les placer autre part, c'eſt faire une cauſe ſupérieure à l'Etre ſuprême.

III. Prop. Il doit y avoir un Etre ſuprême, ou Cauſe prémière, &c. Car il faut ajouter à ce que nous avons dit, que ſans un tel Etre, il ne peut y avoir aucune autre ſorte d'êtres [a]: puiſque l'Univers n'auroit pû ſe produire: une partie de cet Univers n'auroit pas pû ſe créer prémiérement ſoi-même [b], & créer enſuite l'autre partie; parceque ce ſeroit ſuppoſer une action à un être, avant même qu'il exiſtât *.

IV.

ſuppoſer qu'il n'exiſte pas, c'eſt ſuppoſer une fauſſeté; c'eſt-à-dire, qu'on ne peut pas ſuppoſer qu'il n'exiſte pas. Cela ſemble être la ſignification du nom, que Dieu prend dans l'Hiſtoire écrite par Moïſe, *Je ſuis celui qui ſuis:* ou dans un ſeul mot, *Je ſuis.* Or dans la bouche d'une perſonne qui parle de lui, c'eſt à la troiſiéme perſonne, *il eſt.* Philon l'explique ainſi, *qui exiſte de ſa nature.* De même Abarbanel, *Je ſuis, parceque je ſuis: car mon exiſtence ne dépend que de moi même:* ajoutant outre cela, que Dieu n'étoit pas comme les autres êtres, qui exiſtent *d'une exiſtence poſſible*, ou hypotéthique; *mais par une exiſtence néceſſaire, & de ſon propre fonds*, c'eſt-à-dire, par ſoi-même. Ainſi Rabbi Levi fils de Gerſchom enſeigne, *que ce nom ſignifie, que Dieu eſt un Etre qui exiſte de lui-même.* Je paſſe ſous ſilence beaucoup d'autres Auteurs, qui écrivent de la même manière. Il y a eu des Paiens, qui ont crû, qu'un pareil nom appartient à Dieu par la même raiſon: car dans le ſens que אהיה *je ſuis*, & de-là יהוה *il eſt*, Plutarque dit qu'en s'adreſſant à Dieu à la ſeconde perſonne, σὺ, *tu es*, (σοὶ ou σοῦν) *eſt la parfaite dénomination de Dieu, en parlant de lui*: & que par ce nom nous lui donnons *celui qui marque l'exiſtence, qui eſt véritable, certaine, unique, propre à cet Etre: car nous n'avons effectivement pas d'exiſtence abſolue*, c'eſt-à-dire, *néceſſaire.* Dieu eſt *éternel, ſans commencement, & ſans fin*; c'eſt-à-dire, *qu'il exiſte abſolument*; c'eſt-à-dire, *néceſſairement*, ou *d'une manière parfaite.*

a. Quelque choſe doit exiſter *d'une exiſtence néceſſaire*, autrement *il n'y aura aucune choſe exiſtente parfaitement.* Chaque choſe ne peut pas exiſter *d'une exiſtence hypothétique*, &c. Maimonidès *More Neb.* & autres.

b. Ceci n'a pas beſoin de démonſtration; car il y en a une fort ancienne dans le Livre Emunah, & enſuite dans Chobat halleb. *Celui qui s'eſt fait ſoi-même, ne peut s'être fait qu'avant, ou après ſon exiſtence, or l'un & l'autre eſt impoſſible*, &c.

* Ce qui feroit donner des propriétez au néant.

IV. Prop. Une cauſe, telle que nous l'avons définie ci-deſſus, doit non ſeulement être éternelle, mais encore infinie. Elle doit être éternelle, parcequ'elle ne peut en aucune façon ni commencer à exiſter, ni ceſſer d'exiſter; puiſque l'exiſtence fait partie de ſon eſſence *. Elle doit être infinie, parcequ'il n'y a rien, qui puiſſe lui preſcrire quelques bornes par rapport à ſon exiſtence. Car s'il exiſtoit un Etre capable de renfermer la Cauſe prémière dans certaines limites, elle devroit être inférieure à cet être-là: elle devroit être auſſi dans la dépendence, du moins par rapport à l'exiſtence; parcequ'elle ſeroit redevable de ſon exiſtence, & elle auroit à cet être l'obligation de n'avoir pas été renfermée dans des limites plus étroites. Outre que ſi la préſence de l'Etre ſuprême, de quelle manière que cette préſence ſe faſſe, étoit exclue de quelque endroit, l'Etre ſuprême ne ſeroit pas dans cet endroit-là; & n'étant pas dans cet endroit, on pourroit le ſuppoſer n'être pas ailleurs: ce qui eſt contraire à ce que nous en avons dit dans la II. Prop. où nous avons fait voir, qu'on ne peut pas ſeulement ſuppoſer, qu'il n'exiſte pas d'Etre ſuprême.

V. Prop. L'Etre ſuprême eſt au-deſſus de toutes les choſes qui peuvent nous être connues: c'eſt pourquoi ſa manière d'être eſt au-deſſus de toutes nos conceptions. Il eſt un Etre néceſſaire; c'eſt-à-dire, qu'il exiſte néceſſairement: or rien de ce qu'il nous eſt poſſible de comprendre, ne peut jouir de cet auguſte privilège. Nous ne connoiſſons aucun être, dont nous ne puiſſions, ſans repugner à la nature, ſuppoſer qu'il n'exiſte pas. L'Etre ſuprême a ſeul cette propriété: notre raiſon nous fait connoître à ſon égard avec autant de certitude, qu'il nous eſt poſſible d'en avoir de l'exiſtence d'au-

* L'exiſtence eſt le fondement, ſur lequel toutes les eſſences ſont, pour ainſi dire, baties. Etre Dieu, être homme, être plante, être metal, &c. Sans cet *être* nous ne pouvons pas même rien imaginer; puiſque nous ne pouvons même raiſonner des êtres poſſibles, que conſéquemment à une exiſtence imaginaire, que nous leur ſuppoſons. Je ne ſai même, ſi on ne peut pas en dire autant des êtres chimériques.

d'aucun être, qu'il doit y avoir une Cauſe prémière, que nous ne pouvons pas ſuppoſer, ne pas exiſter; quoique nous ne connoiſſions pas la nature de cette Cauſe, ni ſa manière d'être. Les idées complettes de l'Eternel [a], & de l'Infini [b] ſont au-deſſus des eſprits finis comme ſont les nôtres.

Lorſqu'en recherchant les cauſes des êtres nous découvrons, ou nous ſuppoſons qu'un être eſt la cauſe d'un autre, qu'un troiſième eſt la cauſe de ce ſecond, & ainſi des autres, auſſi loin que notre imagination peut aller; on peut toûjours demander quelle eſt la cauſe de la dernière cauſe, qu'il nous eſt poſſible de comprendre. Il nous ſera ainſi impoſſible de ne pas borner nos recherches à quelque être, que nous ne comprendrons point: & tel eſt néceſſairement l'Etre ſuprême [c]. Nous pouvons pourtant, quoique nous ne puiſſions pas

a. Quelle relation, & quelle analogie y a-t-il entre le temps, qui eſt un écoulement de momens, & entre une exiſtence éternelle & immuable? Comment aucun être ne ſeroit-il pas plus ancien à préſent; qu'il ne l'étoit, il y a 5000. ans, &c? Ce ſont des ſpéculations accompagnées de difficultez inſurmontables. Or elles ne ſont pas entiérement éclaircies par ce que dit Timée dans Platon: *Comme le Ciel a été formé ſur le modèle éternel du Monde intelligible; ainſi le temps a été fait avec le Monde par le Créateur ſuivant le modèle de l'éternité*: ni par ce que dit Philon, *l'éternité repréſente la vie du Monde intelligible, comme le temps celle du Monde ſenſible.* Pluſieurs Philoſophes ſe ſont donc crûs obligez de nier, que Dieu exiſtât *en temps*, c'eſt-à-dire, ſucceſſivement; ETOIT & SERA, *étant des eſpèces de temps limité, nous les attribuons imprudemment à une ſubſtance éternelle; mais ſans raiſon*, &c. Platon. *Dieu* Eſt; *il faut le dire; & il n'eſt pas eu égard à aucun temps, mais par rapport à l'éternité immobile, ſans temps & ſans changement, dans laquelle il n'y a rien avant, ni après, ni rien de nouveau: mais étant une, elle remplit par le ſeul préſent la durée éternelle*, &c. Plutarque. *Dieu ſoit loué, il n'y a point de comparaiſon entre lui & le temps*, Maimonides. *Il n'exiſte point dans le temps*, le même. Le Rabin Albo emploie tout un chapitre à faire voir, *que le Dieu béni n'eſt point ſujet au temps*: mais il conſeſſe que les Rabins n'entendent pas *le temps défini*, ou *le temps abſolu*; *que le temps défini*, ou *abſolu*, c'eſt-à-dire, *celui qui ne ſe compte*, & *qui ne ſe calcule pas*; *eſt la durée même, qui a été avant l'exiſtence du Monde*, &c. *Le temps, qui ſe calcule ſuivant les mouvemens du globe céleſte, s'appelle l'ordre des temps, non pas un temps fixe*, &c. En un mot, ils comptent, pour me ſervir des paroles du Rabin Gedaliah, *que le temps, quand il n'eſt pas créé, & la durée, ne s'appellent point temps.* Ainſi ce qu'ils diſent ne réſoud pas toute la difficulté préſente, *le temps*, ſelon qu'ils entendent ce terme, étant reſtraint à la durée du Monde, qui ſelon eux eſt nouveau. Cependant voiez b. 2. c. 19. *Dieu ſoit béni, il eſt impoſſible, que celui qui dit de lui-même, qu'il a le temps préſent, depuis les jours de David, & depuis qu'il a créé le Monde*, &c.

b. Je connois à la vérité pluſieurs choſes, mais je ne ſai point leur manière d'être... comme, par exemple, je ſai que Dieu eſt ſans commencement, incréé, & ſans fin; mais j'ignore comment il l'eſt, St. Chryſoſtome.

c. Simonides avoit raiſon de doubler à Hieron le nombre des jours accordez pour répondre à cette queſtion, *Quel être Dieu eſt-il?* Cic.

pas nous former une idée complette de ſa manière d'exiſter, être infailliblement aſſurez des véritez ſuivantes.

VI. Prop. L'Etre ſuprême exiſte d'une manière parfaite. Car ce qui exiſte par ſoi-même, qui ne dépend en rien d'aucun autre, & qui, entant que Cauſe prémière, eſt la ſource de l'exiſtence de tous les autres êtres, doit exiſter de la meilleure & de la plus noble manière d'exiſter. Ce n'eſt pas aſſez encore ; entant qu'Etre infini & ſans bornes, il doit poſſeder cette noble manière d'exiſter dans un degré infini. Or exiſter ainſi, c'eſt exiſter d'une exiſtence infiniment bonne; & exiſter d'une exiſtence infiniment bonne, c'eſt être parfait.

VII. Prop. Il ne peut y avoir qu'un ſeul Etre ſuprême[a]. Comme il conſte par la III. Prop. qu'il doit y avoir au moins un Etre indépendant, tel qu'il eſt défini dans la I. Prop. De même il ſuit de-là, qu'il ne doit y avoir réellement qu'un tel Etre[b]: parceque ſa manière d'exiſter étant parfaite & ſans bornes, elle eſt, ſi je puis parler ainſi, épuiſée par l'Etre ſuprême, & elle lui appartient uniquement[c]. Si un autre la partageoit avec lui, il manqueroit au prémier la partie, qui ſeroit propre à l'Etre diſtingué de lui. Il ſeroit défectueux & borné. Etre infini & ſans bornes renferme tout[d].

S'il étoit poſſible qu'il y eût deux êtres abſolument parfaits l'un & l'autre, ils ſeroient d'une même nature, ou d'une nature différente. Ils ne peuvent pas être homogènes, par-

a. Il n'y a rien de ſemblable ; ni il n'y a pas aucun autre être dans la Nature, tel que la Cauſe prémière, Horace.

b. Dans *More Neb.* Maimonides aiant prouvé, qu'il doit y avoir une être, qui exiſte néceſſairement, ou dont l'exiſtence eſt néceſſairement renfermée *dans la connoiſſance de lui-même*, procède à dériver de cette néceſſité, l'incorporéité, la ſimplicité abſolue, la perfection, & particuliérement l'unité. *Il eſt abſolument impoſſible qu'il y ait du changement dans celui qui a une exiſtence néceſſaire ; il n'a point de ſemblable, & perſonne ne peut lui être contraire*, &c.

c. C'eſt pourquoi il eſt appellé par Platon l'*Unique*.

d. Si Dieu eſt parfait, comme il doit l'être ; il ne peut être qu'un, afin que toutes choſes ſoient en lui. S'il y avoit pluſieurs Dieux, *il manqueroit à chacun, tous ce qui ſeroit dans les autres*, Lactance.

parcequ'étant tous les deux infinis, ils s'entre-communiqueroient leur nature; c'eſt à-dire, leur double nature ſe réuniroit pour n'en former qu'une. Ils ne peuvent pas être hétérogènes; parceque ſi leurs natures étoient oppoſées & contraires, étant toutes les deux ſuppoſées égales, infinies, ſe rencontrant toutes les deux par-tout; il ſuit de-là qu'elles s'entre-détruiroient, & qu'une ſeroit la négation de l'autre *a*. Si on les ſuppoſe ſeulement différentes, ſans les ſuppoſer contraires: il faut alors les prendre pour deux eſpèces, & admettre néceſſairement, en ce cas, un genre au-deſſus d'eux, ce qui ne peut être. De quelle manière en un mot qu'ils différent, on devroit dire d'eux, qu'ils ſont ſimplement des êtres parfaits, chacun dans ſon eſpèce particulière: mais cela n'eſt point être entiérement parfait: c'eſt être parfait à certains égards; & une telle perfection renferme une imperfection par rapport à d'autres choſes *.

Ce que nous venons de dire ſuffit, je penſe, pour détruire le ſentiment des Manichéens, & pour exclurre entiérement leur principe indépendant du mal. Car ſi nous ne pouvons rendre raiſon du mal, dont l'expérience journalière nous démontre l'exiſtence; ce n'eſt là qu'un ſeul exemple de notre ignorance, choiſi entre une infinité d'autres qu'on peut alléguer. Il peut y avoir de ces maux, des raiſons que nous ignorons: & certainement cette expérience ne doit pas nous porter à nier des axiomes auſſi infaillibles qu'elle même *b*.

Touchant cette matière, il y a pluſieurs choſes qui méritent notre attention. Car quant au bien, & au mal moral, ils ſemblent tous les deux dépendre de nous-mêmes *c*. Si nous

a. Comme ſont la lumière & les ténèbres. *Car deux choſes étant égales entr'elles, s'il y a de la contrariété dans leurs affections, elles périront abſolument*, St. Baſile. Il ne peut y avoir aucune loi entr'elles, comme on a dit qu'il y en avoit parmi les Divinitez des Paiens. *C'eſt ici la loi des Dieux; aucun ne peut s'oppoſer au penchant de celui qui deſire quelque choſe*, &c. Euripide, dans ſon *Hippolyte* vers 1328.

b. *La vérité eſt elle périe, parceque vous êtes malheureux?* Euripide, *Phœniſ.* vers 929.

c. *Vous avez l'ame libre, ... puiſque vous ne pêchez pas à cauſe de votre naiſſance, ni*

* C'eſt à-dire, une perfection imparfaite.

nous faiſons les plus grands efforts dont nous ſommes capables, nous ne ſerons pas coupables de n'avoir pas fait un bien, qui eſt au-deſſus de nos forces. C'eſt donc notre faute, ſi le mal eſt introduit dans le monde par le mauvais uſage de notre liberté & de nos facultez [a]; & il eſt injuſte d'en charger un autre être [b]. Quant au mal phyſique, ſans lui beaucoup de bien phyſique ſeroit omis, puiſque l'un ſuit naturellement de l'autre [c]. Pluſieurs choſes nous paroiſſent mauvaiſes, qui ne le ſeroient pas, ſi nous pouvions diſcerner leur enchainement [d] avec d'autres *. Le nombre des maux n'égale pas celui des biens, puiſqu'au contraire il eſt conſtant que celui-ci ſurpaſſe le prémier [e]. Pluſieurs maux phyſiques viennent comme les moraux par notre propre faute. Les uns nous aviennent peut-être comme des punitions; les autres comme des remèdes [f]; les autres nous ſont offerts comme des moiens de parvenir à la félicité, que nous ne pouvons acheter qu'à ce prix. Outre que s'il doit y avoir une vie à venir, ce qui eſt un mal à préſent, ſera peut-être alors un bien.

On peut encore ajoûter à ces différentes penſées, que la matière eſt incapable de réflexion. C'eſt pourquoi il doit

y

ri vous ne commettez pas le péché de luxure au hazard, &c. Cyrille de Jéruſalem.

a. Dieu doit-il éteindre le ſoleil, la lune, les étoiles, parceque quelques Peuples les adorent? Mischna. *Qui la* † *choiſit, c'eſt ſa faute, Dieu n'en eſt pas l'auteur*, Maxime de Tyr.

b. Vous en êtes vous-mêmes l'auteur; n'en cherchez pas ailleurs l'origine, St. Baſile.

c. La ſoif prépare à l'homme le plaiſir de boire, &c. Maxime de Tyr, Diſſert. 35. On pourroit beaucoup étendre cette remarque. S'il n'y avoit pas de pauvreté, par exemple, il n'y auroit pas non plus de richeſſes, ni aucun profit à les poſſeder: il y en auroit à peine aucun dans les arts & dans les ſciences, &c. *Si vous ôtez la pauvreté, vous ôtez tout le commerce de la vie*, &c. St. Chryſ.

d. Il faut comparer les parties avec le tout; & voir ſi elles lui répondent, & ſi elles lui conviennent, Plotin. Le même Auteur dit pluſieurs autres choſes ſur le même ſujet.

e. Voiez Maimonidès, *More-NebOc.* Partie 3. chap. 12.

f. Dieu guérit en pluſieurs manières, Simplicius.

* Qui nous découvriroient leur véritable nature.

† Savoir la méchanceté, dont l'Auteur parle immédiatement auparavant dans la Diſſertation 25. vers la fin.

y avoir des imperfections, & par conſéquent des maux [a], par-tout où elle ſe trouve mêlée. Ainſi demander, pourquoi Dieu permet le mal; c'eſt demander, pourquoi il permet l'exiſtence d'un Monde matériel, & celle d'un être tel que l'homme [b]; qui malgré quelques nobles facultez, dont il eſt à la vérité doué, ne peut ſe débaraſſer de ſes paſſions & de ſes inclinations animales. Pourquoi ne demande-t-on pas auſſi la raiſon, pour laquelle Dieu permet qu'il y ait des êtres imparfaits: c'eſt-à-dire, pourquoi il permet l'exiſtence d'aucun être. Ce qui eſt une demande trop hardie & trop abſtruſe, pour nous amuſer à y répondre. Si ce Monde eſt fait pour ſervir de Paleſtre *, où les hommes [c] doivent exercer leurs forces & leurs facultez, & ſe préparer par-là à une meilleure vie: eh! qui peut prouver qu'il ne l'eſt point? Si, dis-je, le Monde eſt notre Paleſtre; nous y devons rencontrer des difficultez; nous devons avoir des tentations à combattre, pour avoir en elles les occaſions de nous exercer [d].

Enfin s'il y a des maux, dont l'homme ne connoiſſe pas la véritable origine, s'il vouloit néanmoins réfléchir ſérieuſement ſur les marques de bonté, de ſageſſe, & d'équité, qu'il lui eſt ſi facile de voir dans les exemples qu'il comprend, ou qu'il peut comprendre; pourroit-il douter que les mêmes perfections ne prévaillent dans les myſtères de la Nature, dont il ne peut ſonder la profondeur. Je viens à lire un Livre,

a. La malice eſt un rejetton de la matière, Plutarque tom. 2. p. m. 1030. E.

b. St. Baſile répond à cette queſtion, pourquoi ſommes-nous faits, de manière *que le péché reſide en nous, contre notre volonté?* parceque *la vertu s'embraſſe par choix, & non pas par néceſſité.* Celui qui blame la Divinité, parceque nous ne ſommes pas impeccables, ne fait autre choſe, *que préferer la Nature déraiſonnable à la raiſonnable; & celle qui eſt inébranlable & immuable à celle qu'il ſe choiſit & qu'il ſe fait.*

c. Les Athlètes de la vertu, Philon.

d. Dans le ſtile de St. Chryſoſtome, *s'exercer à la vertu eſt comme ſi on s'exerçoit à la lutte dans la vie préſente, afin que le ſpectacle étant fini, nous puiſſions obtenir une éclatante couronne.*

* C'étoit chez les Grecs un Edifice public, où la jeuneſſe s'exerçoit à toute ſorte d'exercices corporels.

vre, dont l'Auteur a rangé ſa matière dans un ordre excellent, & qui la traite avec la dernière ſolidité & avec la dernière exactitude. A meſure que je continue de le lire, j'y trouve quelque peu de feuillets écrits en une Langue que je n'entends pas: je dois alors le quitter avec cette perſuaſion, que le bon ſens ſupérieur, qui regne dans la plus grande partie du Livre, regne dans tout le reſte de l'Ouvrage: ſur-tout aiant des argumens *à priori* pour me déterminer à croire, que tout l'Ouvrage part entiérement de la même plume. Voilà le parti que je prendrois, plûtôt que d'en venir à nier les argumens, qui me prouveroient que le Livre n'auroit pas été compoſé par deux différentes perſonnes. Mais le mauvais principe m'a entraîné trop loin: je reviens donc à mon ſujet.

VIII. Prop. L'exiſtence de tous les autres êtres dépend de cet Etre ſuprême, dont nous avons parlé dans les propoſitions précédentes. Car puiſqu'il ne peut y avoir qu'un ſeul Etre parfait & indépendant, tous les autres doivent néceſſairement être imparfaits & dépendans: ils doivent dépendre: ils dépendent même réellement de lui; puiſqu'ils ne peuvent dépendre d'aucune autre Cauſe prémière.

IX. Prop. L'Etre ſuprême eſt donc Auteur de la Nature. Rien ne peut être fait, dont il ne cauſe, ou dont il ne permette l'exiſtence médiatement, ou immédiatement. L'exiſtence de tous les êtres dépend de lui, ſelon ma dernière propoſition: la manière intrinſeque de cette exiſtence, & leur propre nature doivent également dépendre de la cauſe prémière de leur exiſtence; & par une dernière conſéquence de l'Etre, duquel dépendent leur exiſtence & leur nature, doivent auſſi dépendre les effets & les ſuites de leur exiſtence & de leur nature. Quant aux actes des agens libres, & aux effets de ces actes, l'Etre ſuprême n'en eſt pas l'Auteur, comme il conſte par les termes; & par la ſuppoſition qu'ils procedent des agens libres, à qui il n'impoſe pas la néceſſité d'agir d'une manière plûtôt que d'une au-

autre *. Mais avec cela ces agens libres dépendent eſſentiellement de lui comme tels: c'eſt de lui que vient leur puiſſance d'agir; c'eſt lui qui leur permet de faire uſage de leur liberté; quoique cet uſage ſoit ſouvent rendu mauvais, uniquement par leur faute. Enfin quant à la nature des rélations, qui ſont entre les idées, ou les choſes actuellement exiſtantes, ou celles qui naiſſent des faits dêjà paſſez; ces rélations, dis-je, réſultent des natures des choſes mêmes: & elles ſont les unes & les autres cauſees, ou permiſes par l'Etre ſuprême, comme nous avons dêjà fait voir. Car puiſque les êtres ne peuvent exiſter que d'une ſeule manière à la fois; & que leurs rélations, leurs raiſons, leurs reſſemblances, leurs contrariétez, &c. mutuelles, ne ſont que leur manière d'être les unes par rapport aux autres; les natures de ces rélations ſont déterminées par les natures des choſes mêmes.

Or on void clairement par-là, que tout ce qui exprime l'exiſtence, la négation de l'exiſtence, & les rélations mutuelles des natures des choſes, s'accorde avec la conſtitution de la nature: & cela étant ainſi, il doit en même temps être conforme à la volonté de la Cauſe qui gouverne la Nature, & à l'intelligence parfaite que cette même Cauſe a de toutes les véritez. Quoique l'action d'A, que nous ſuppoſons agent libre, ſoit l'effet de ſa liberté; & ne puiſſe être dite que permiſe par l'Etre ſuprême: cependant la reſſemblance, qu'il y a entre A & l'idée de celui qui a fait l'action, eſt une reſſemblance fixe & immuable. Depuis le temps qu'il a fait cette action, il a été, & il ſera toûjours à l'avenir, vrai de dire de lui, qu'il en a été l'auteur. Suppoſé qu'on le niât, on agiroit en oppoſition à la nature, & à ſon Auteur, dont nous avons à préſent prouvé l'exiſtence. Ainſi donc les argumens, dont je me ſuis ſervi dans la Section I. Prop. IV. qui étoient ſeulement fondez ſur la ſuppoſition d'un Etre ſuprême, ſont ici confirmez, & rendus abſolus. X.

* Voiez la Préface.

X. Prop. L'Etre unique, ſuprême, & parfait, duquel dépendent originairement l'exiſtence & les facultez de tous les autres êtres, eſt l'Etre que j'entends par le mot de Dieu.

Il reſte encore d'autres véritez touchant la Divinité, que nous pouvons, qu'il nous faut même apprendre, ſi nous voulons nous conduire à ſon égard d'une manière conforme à ſa nature & à la vérité. Au reſte ces véritez nous ſerviront non-ſeulement à rectifier nos opinions touchant la nature & les attributs de Dieu; mais elles peuvent en même temps communiquer de nouveaux degrez de force aux preuves de ſon exiſtence, & nous donner occaſion de répandre un plus grand jour ſur quelques articles, que nous avons peut-être touchez trop légérement.

XI. Prop. Dieu ne peut pas être corporel: c'eſt-à-dire, il n'y a point en Dieu de propriété d'être uni à la matière. Il y a pluſieurs choſes dans la matière, qui ſont entiérement incompatibles avec la nature d'un Etre, tel que nous avons démontré qu'il faut néceſſairement que Dieu ſoit.

La matière exiſte en parties *; & leur nom même marque quelque choſe d'imparfait [a]. Or dans un Etre infiniment parfait il ne peut y avoir rien, qui renferme la moindre imperfection.

Quoique les parties de la matière ſoient ſouvent étroitement unies par quelque influence occulte, elles ſont pourtant dans le fonds autant de corps diſtincts, que notre imagination peut du moins deſunir, & placer autrement qu'ils ne ſont. Nous ne pouvons pas nous former une idée de la matière, ſans que nous concevions cette matière, comme étant

a. *S'il y a une ſubſtance; & qu'elle ſoit diviſée en pluſieurs parties, chacune de ces parties ne peut avoir la même nature que le tout:* ces parties ne ſont que des commencemens de ſubſtances, dit Plotin même de l'ame.

* C'eſt-à-dire, eſt compoſée de parties: or leur idée ne marque pas moins leur imperfection, que le terme même dont on ſe ſert pour les exprimer.

étant une ſubſtance diviſible, & capable de recevoir diverſes figures, & pluſieurs différentes modifications; c'eſt-à-dire, que la diviſibilité & la mutabilité lui ſont eſſentielles. Or Dieu exiſtant d'une manière parfaite, il exiſte d'une manière eſſentiellement uniforme, toûjours la même, & immuable [a] de ſa nature.

La matière eſt incapable d'action: elle eſt purement paſſive & inſenſible; défauts, qui ne peuvent pas être attribuez à la Cauſe prémière, au prémier Mobile, à un Eſprit infiniment parfait.

De plus, ſi Dieu étoit corporel, il ſeroit exclus de tous les endroits, où il y a du vuide; & il ſeroit par conſéquent un être borné, fini, & pour ainſi dire tout plein de fentes & d'ouvertures *.

Enfin il n'y a point de matière, ni de corps, qu'on ne puiſſe ſuppoſer ſans exiſtence: au lieu que l'idée de Dieu, ou de cet Etre, duquel dépendent tous les autres êtres, renferme néceſſairement l'exiſtence.

XII. Prop. Ni un eſpace infini, ni une durée infinie, ni la matière infiniment étendue, ou exiſtente de toute éternité, ni aucune de ces choſes en particulier, ni toutes ces choſes unies enſemble, ne peuvent être Dieu.

L'eſpace conſideré ſéparément des êtres, qui le rempliſſent, n'eſt qu'une choſe vuide: & dire qu'un eſpace infini eſt Dieu, ou que Dieu eſt un eſpace infini; c'eſt dire que Dieu eſt un vuide infini: peut-on rien dire de plus abſurde, & de plus impie? Comment l'eſpace, qui n'eſt qu'un vaſte vuide, qui eſt plûtôt la negation de tout être, qu'un être po-

a. On a auſſi démontré, que la grandeur ne peut avoir une telle eſſence; puiſqu'elle eſt ſans parties, & indiviſible, Ariſtote.

* Mais il n'y a point de vuide dans la Nature, me dira-t-on: j'en tombe d'accord avec l'Auteur de l'Objection: ſans que cela ôte dans le fonds rien de la force du raiſonnement de l'Auteur de ce Traité: car s'il n'y a point de vuide dans le Monde, il y en a du moins au-de-là du Monde. Si Dieu n'étoit donc pas dans le vuide, il ſeroit borné avec le Monde: & il ſeroit, par conſéquent, fini comme le Monde.

Digitized by Google

poſitif, qui n'eſt qu'une eſpèce de néant étendu ; comment, dis-je, cet eſpace peut-il être la Cauſe prémière, &c ? Comment peut-il même être quelque eſpèce de cauſe ? Outre ſa pénétrabilité & ſon extenſion, de quels attributs, de quelle excellence, de quelles perfections [a], l'eſpace eſt-il donc ſuſceptible ?

Quoique Dieu ne ſoit exclus d'aucun lieu, ni d'aucun eſpace, cependant un eſpace infini ne peut être Dieu. Quoique Dieu ſoit éternel, cependant l'éternité, ou une durée infinie, n'eſt point Dieu [b]. Car la durée abſtracte de toutes les choſes durables n'eſt rien d'exiſtant par lui-même. Elle eſt la durée d'un être, & non pas un être.

Un eſpace infini, joint à une durée infinie, ne peut être Dieu ; parcequ'un eſpace ſans bornes d'une durée infinie n'eſt qu'un eſpace éternel, qui par conſéquent n'eſt tout au plus qu'un vuide éternel.

Puiſqu'on a déjà prouvé, que la corporéité eſt incompatible avec la perfection eſſentielle à Dieu ; elle renferme néceſſairement cette incompatibilité dans ſa nature, indépendemment de la ſuppoſition, qui admettroit dans la matière une

a. Ceux qui appellent Dieu, *Lieu* ; le font, *parcequ'il eſt en tous lieux, quoiqu'il n'en occupe aucun*, Thiſchbi. Ou comme Philip. d'Aquin dit après les Anciens, *le Dieu bénis eſt le Dieu du Monde, & il n'a point de lieu dans le Monde.* Car *Dieu n'eſt point compris, & il comprend toutes choſes*, dit Philon Juif. Quoiqu'on donne de cela une raiſon cabbaliſtique *, ces Auteurs entendent pourtant par ces expreſſions la toute-préſence de Dieu & ſon immenſité. Ce qui ſe trouve dans les Actes des Apôtres 17. 28. paroit être la même choſe : *En lui nous avons l'être, le mouvement, & la vie.*

b. Ces choſes, pour ſi extraordinaires & pour ſi abſurdes qu'elles ſoient, ont été ſoûtenues : on a avancé que Dieu eſt un eſpace infini, une durée infinie, &c. Quel ſens peut-on donner à ce qui ſe lit dans Plotin, *on peut bien donner à Dieu le nom d'Eternité ?*

* Raiſon cabbaliſtique ; c'eſt-à-dire, raiſon myſtérieuſe, alléguée dans la ſcience de la cabbale ; ſcience favorite des Rabbins, & qui eſt une eſpèce de Théologie ſymbolique, qui enſeigne à découvrir le ſens myſtérieux par des alluſions, & par des tranſpoſitions, ou abréviations de lettres, d'où ils tirent des raiſons pour expliquer tous les myſtères de la Divinité, &c. Cette cabbale eſt différente de la tradition orale, & de la Nécromancie, dont la prémière étoit en vogue même avant Jeſus-Chriſt, & qui l'eſt encore beaucoup chez les Rabbins ; & les plus ſuperſtitieux d'entre les Juifs pratiquent la ſeconde.

une étendue infinie ; c'eſt-à-dire, indépendemment de la ſuppoſition, qui admettroit une infinie quantité de matière.

Si on ajoûtoit à la matière une exiſtence, une continuation, une durée infinie, cette nouvelle qualité n'altéreroit pas la nature de la matière. Cela ſuppoſeroit ſeulement, qu'elle auroit éternellement été ce qu'elle eſt; c'eſt-à-dire, une ſubſtance éternellement incapable de perfection.

Si vous ajoûtez à une extenſion, & à une continuation, infinies, leurs idées particulières; auſſi long-temps cependant que la matière ſera matière, elle eſt toûjours & par-tout incapable d'être Dieu.

En dernier lieu, l'Univers, c'eſt-à-dire, l'aſſemblage entier de tous les êtres finis, ne peut être Dieu. Car ſi cela étoit, châque choſe ſeroit divine, châque choſe ſeroit Dieu, ou feroit partie de la Divinité; & dans cette ſuppoſition tous les Etres n'en devroient former qu'un ſeul [a]. Or l'expérience nous montre journellement le contraire. Pluſieurs Etres diſtincts, capables d'être ſéparez, & indépendans les uns des autres, s'offrent continuellement à nos yeux. Notre propre ſentiment ſe joint à notre vûe pour nous prouver la réalité de cette diſtinction, & de cette ſéparation. Châcun a un ſentiment intérieur de la qualité individuelle & diſtinctive, par laquelle ſon propre eſprit eſt different de tout autre eſprit: & il n'y a rien, dont nous ſoions ſi aſſurez, que nous le ſommes de cette diſtinction. Si nous ne faiſions tous qu'un ſeul être; ſi nous n'avions, entre nous tous, qu'un ſeul eſprit, comme il devroit arriver dans le cas ſuppoſé, les penſées ne pourroient être particulières à perſonne: elles devroient être des actes com-

[a] Si ceux qui ſont familliariſez avec les Livres n'étoient pas accoûtumez à de pareilles découvertes, ils ſeroient choquez de trouver dans Cicéron, Balbus aſſurant, que *le Monde eſt Dieu*, & cependant il dit dans un autre endroit; *qu'il eſt comme la maiſon, & la ville commune des hommes & des Dieux*, & *qu'il a été fait à cauſe des hommes & des Dieux.* Dans un autre endroit il dit encore, que *par la Providence des Dieux, le Monde, & toutes les parties du Monde ont été faites au commencement, & ont toûjours été gouvernées du depuis.* Enfin il dit dans un autre, que *le Monde eſt gouverné par la Nature*, avec pluſieurs autres contradictions.

communs à tout l'eſprit: il n'y auroit néceſſairement qu'une ſeule conſcience commune à tous les hommes [a]. De plus, ſi tous les êtres unis enſemble ſont Dieu, ou un Etre parfait; j'ai horreur de rapporter de ſemblables propoſitions, quoique ce ne ſoit que pour les refuter; ſi, dis-je, tous les Etres pris enſemble ſont Dieu; d'où vient donc, pour le choiſir parmi tant d'autres, ce remarquable exemple de l'imperfection inhérente à l'homme, l'ignorance de ſoi-même, l'ignorance de ſa propre nature [b]? En un mot un amas d'êtres n'eſt pas un être ſimple & unique; & conſéquemment il ne peut être Dieu: & l'Univers n'eſt-il pas lui-même un amas d'êtres diſtincts [c]?

XIII. Prop. Bien loin que Dieu ſoit corporel, il ne pourroit abſolument y avoir ni matière, ni mouvement, s'il n'y avoit point un Etre ſupérieur, duquel dépendiſſent le mouvement & la matière: ou, pour m'exprimer en d'autres termes, s'il n'exiſtoit pas un tel Etre que Dieu, la matière ni le mouvement ne pourroient pas exiſter. Quant à la matière, la propoſition eſt véritable en prémier lieu, parcequ'on a déjà prouvé, qu'il n'y a qu'un ſeul Etre indépendant; que cet Etre n'eſt point corporel; & que de lui doivent dépendre

a. Il eſt abſurde, que mon ame, & celle de quelqu'autre que ce ſoit, n'en faſſent qu'une. Car il faudroit que les autres euſſent les ſentimens que j'ai ..... & que nous fuſſions tous parfaitement d'accord les uns avec les autres, Plotin. Ici cet Auteur eſt clair, malgré l'obſcurité répandue ſur quelques-uns de ſes Ecrits.

b. Pourquoi l'eſprit de l'homme ignoreroit-il quelque choſe, s'il étoit Dieu? Cicéron.

c. Le ſyſtême de Spinoſa eſt ſi évidemment faux, & ſi plein de contradictions & d'impiétez, qu'il n'eſt pas beſoin d'en dire davantage, quoiqu'on pourroit certainement le faire. Ce que Velleius dit, au témoignage de Cicéron, *ſi le Monde eſt Dieu, on doit dire que les membres de Dieu ſont en partie ardens, & en partie glacez*, non ſeulement eſt véritable; mais s'il n'y a qu'une ſubſtance, qu'un être, qu'une nature, & ſi cet être eſt Dieu; donc toutes les folies, les extravagances, les crimes, qui ſont dans le Monde, ſont dans Dieu; donc tout ce qui eſt fait & permis, eſt fait & permis par lui: il eſt la cauſe, & l'effet; il veut, & il ne veut pas; il affirme, & il nie; il aime, & il hait les mêmes choſes en même temps, &c. Un Athéiſme auſſi groſſier peut-il jamais être en vogue! Je dis Athéiſme; car certainement, quand nous demandons s'il y a un Dieu, nous ne demandons pas, ſi nous-mêmes, ou les autres êtres autour de nous, exiſtons réellement; nous avons en vûe quelqu'autre choſe. Ainſi donc dire, qu'il n'y a point de Dieu différent de nous, & de ces autres êtres; c'eſt dire qu'il n'y a point de Dieu.

dre tous les autres Etres. La même choſe en ſecond lieu peut être démontrée d'une autre manière. Si la matière, j'entends par-là ſon exiſtence, n'étoit pas dépendante d'un Etre ſupérieur; elle ſeroit indépendante. De la ſuppoſition qu'elle eſt indépendante, il s'enſuit qu'elle eſt néceſſaire: & ſelon cette dernière ſuppoſition, il n'y auroit aucun vuide; tous les Etres ſeroient néceſſairement & parfaitement ſolides; & outre cela, tout le Monde ne ſeroit autre choſe, qu'une maſſe cinq fois auſſi dure que l'airain, & incapable de mouvement: car ce qui exiſte néceſſairement, ne peut pas ne point exiſter; & dans le vuide la matière n'exiſte point *.

De plus, ſi la matière eſt un être par ſoi-même, néceſſaire, indépendant; les mêmes propriétez doivent convenir à ſes moindres parties: & ſi cela eſt ainſi, non ſeulement il eſt faux qu'il y ait du vuide; mais encore les plus petites parties de la matière doivent être par-tout. Car aucune particule de la matière ne pourroit être limitée, à n'occuper qu'un lieu borné par de certaines dimenſions; puiſqu'une exiſtence, renfermée ainſi dans de certaines bornes, implique une négation d'exiſtence au-de-là de ces bornes. Or quand l'exiſtence eſt eſſentielle à un être, la négation de ſon exiſtence ne peut pas être ſuppoſée. En ſecond lieu, l'exiſtence d'une particule de la matière ne pourroit pas être limitée par un être diſtinct de cette particule; parceque celle-ci eſt ſup-

* 1. Si on ne fondoit la néceſſité de l'Incorporéité de Dieu, que ſur la néceſſité du vuide: on ne la bâtiroit pas ſur de fort bons fondemens. Il faut prémièrement prouver qu'il y a du vuide; & qu'il eſt impoſſible qu'il n'y en ait pas: & on s'y prendra alors comme il faut. 2. Après avoir fait la matière parfaitement & néceſſairement ſolide, la rendre cinq fois plus dure que l'airain, n'eſt pas, à mon avis, une gradation fort exacte; parcequ'elle infinueroit qu'un corps cinq fois plus dur que l'airain ſeroit un corps plus que parfaitement ſolide. 3. Ce point fixe de cinq degrez me ſemble fort au-deſſous de la ſolidité, qui ſeroit alors propre à la matière. Car s'il eſt vrai que le plus, ou le moins de ſolidité provienne du plus, ou du moins de mouvement; il s'enſuit que la matière ſeroit dure & ſolide au ſuprême degré, s'il n'y avoit abſolument aucun mouvement: & ce degré ſuprême de ſolidité ne ſeroit rien moins qu'un degré infini de ſolidité, puiſqu'elle ne ſeroit bornée par aucun mouvement ni actuel, ni poſſible; & mon argument, à en juger ſans prévention, donne beaucoup plus de force à la preuve de l'Incorporéité de Dieu alléguée par l'Auteur.

ſuppoſée exiſtante par elle-même: c'eſt-à-dire, aiant en elle-même le principe de ſon exiſtence, aiant ſon exiſtence actuelle indépendammenr de tout autre; en un mot n'étant redevable de ſon exiſtence à quel être que ce ſoit.

Je puis encore ajoûter, que ſi la matière exiſte d'elle-même; je ne vois pas non ſeulement pourquoi elle eſt reſtrainte à une certaine étendue; mais encore pourquoi il lui arrive d'être bornée à aucun autre égard, ou pourquoi elle n'exiſte pas d'une manière parfaite à tous égards. Ainſi il eſt évident, que la matière tient ſon exiſtence d'un Etre diſtinct d'elle-même, qui l'a faite préciſément ce qu'elle eſt: & l'Etre, qui a en lui-même cette puiſſance, eſt néceſſairement Dieu.

Il eſt inutile d'objecter ici, qu'on ne peut pas concevoir, comment l'exiſtence de la matière peut avoir été cauſée par un autre être. Dieu eſt au-deſſus de nos conceptions; & par conſéquent ſa manière d'operer, & la manière dont les autres Etres dépendent de lui, nous ſont également inconcevables. La Raiſon montre, que ce Monde viſible eſt néceſſairement redevable de ſon exiſtence à un Etre tout-puiſſant: c'eſt-à-dire, qu'elle nous montre, que cette dépendance eſt un fait conſtant: or nous ne devons point nier les faits, parceque nous ignorons comment ils ſont produits. Il s'en faut bien, qu'il ſoit nouveau pour les facultez de notre ame de nous découvrir l'exiſtence des choſes; & de nous abandonner enſuite, quand nous voulons approfondir leur manière d'être. Voilà ce que nous avions à dire touchant la matière.

Quant au mouvement, il ne pourroit abſolument y en avoir aucun, ſans l'exiſtence d'une Cauſe prémière, telle que nous l'avons définie ci-deſſus. Encore moins pourroit-il y avoir de tant d'eſpèces différentes de mouvement que nous voions dans le Monde. Ces deux véritez coulent immédiatement de celles qui ſont contenues dans les paragraphes précédens. Car s'il eſt conſtant, que la matière ne puiſſe pas elle-même exiſter ſans une Cauſe prémière; le mouvement,

vement, qui eſt un accident de la matiére, le pourroit encore moins.

Ajoûtons qu'il ne pourroit y avoir de mouvement, à moins que la matière n'eût la puiſſance de le commencer ; ou à moins qu'il ne fût communiqué par un corps à un autre dans une ſucceſſion infinie, & en cercle, ce qui rendroit le mouvement ſans commencement ; ou à moins qu'il ne fût produit par un être, ou par pluſieurs êtres incorporels. Or pour ſi hardis que les hommes ſoient à avancer, & à deffendre les opinions, qui favoriſent leurs vices, & pour ſi contraires que ces opinions ſoient à la raiſon, j'ai peine à croire qu'il y en ait un ſeul, qui oſe ſoûtenir, qu'une partie de matière, de quelle figure, & de quelle groſſeur qu'elle ſoit, commencera à ſe mouvoir, quoiqu'entiérement laiſſée à elle-même. Si quelcun oſoit jamais avancer une propoſition ſi téméraire, il n'auroit qu'à fixer ſes yeux ſur une maſſe de matière ; ſur une pierre, par exemple, ſur une pièce de bois, ou ſur une motte de terre, éloignées de toute ſorte d'animaux : qu'il fixe ſes yeux ſur ces êtres materiels ; & qu'il ſe demande enſuite à ſoi-même ſérieuſement, s'il lui eſt poſſible de croire, que cette pierre, cette buche, & cette motte de terre, pourroient bien un jour venir à ſe remuer d'elles-mêmes, & à ramper ſur la terre ? Une nouvelle raiſon, qui fait du mouvement une preuve inconteſtable de l'exiſtence d'un Dieu, vient de ce que le pouvoir de commencer le mouvement n'eſt pas eſſentiellement contenu dans l'idée de la matière. Nous voions que cette matière eſt une ſubſtance paſſive, qu'elle eſt ſuſceptible des impulſions du mouvement, & qu'elle ne peut être que la cauſe occaſionelle de ces impulſions. Au contraire elle perſéverera indifféremment dans le repos, ou dans le mouvement, ſelon qu'on la ſuppoſera mûe ; ſi rien ne la fait mouvoir, ou ne change ſa détermination ; & ſi rien ne la pouſſe, ou ne l'arrête. Il n'y a rien de mieux prouvé dans toute la Phyſique, que cette inaction, & cette inertie de la matière.

La I. Prop. de cette Section contient les preuves de l'impoſſibilité de la communication du mouvement d'un corps à un

un autre, ſans un prémier moteur; c'eſt-à-dire, ſans une cauſe de ce mouvement diſtincte de la matière.

La ſuppoſition d'un mouvement perpétuel & circulaire eſt la ſuppoſition de ce qui eſt en queſtion. Car ſi A fait mouvoir B, & ſi B fait mouvoir C, & ainſi du reſte juſques à Z, ſi enfin Z fait mouvoir A, c'eſt la même choſe, que de dire qu'A ſe fait mouvoir ſoi-même par le moien de B, C, D, &c. c'eſt-à-dire, qu'A, ſe faiſant mouvoir ſoi-même, peut commencer le mouvement [a].

Il réſulte donc de ce que nous avons dit, que le mouvement vient originairement d'un moteur incorporel: lequel moteur doit néceſſairement être, ou cet Eſprit ſuprême, & exiſtant par ſoi-même, qui n'eſt autre que Dieu, ou un Etre, qui nous procurera les moiens de découvrir l'exiſtence d'un tel Eſprit. Voiez plus haut au commencement de la Section.

Conſiderons nous nous-mêmes, conſiderons nos mouvemens volontaires; & nous trouverons des exemples ſenſibles de cette vérité: nous mouvons nos corps, ou quelques-uns de leurs membres; par leur moien nous faiſons mouvoir d'autres corps, & ceux-ci communiquent derechef leur mouvement à d'autres. Nous connoiſſons, que ces différens mouvemens viennent des opérations de nos eſprits; quoique nous connoiſſions en même temps, que nous n'avons pas un pouvoir indépendant de produire le mouvement. Si nous avions ce pouvoir, la faculté loco-motrice de l'ame ne ſeroit pas bornée comme elle eſt, ni limitée ſimplement à de petites quantitez, ni à certaines circonſtances: nous devrions avoir poſſedé cette faculté motrice de toute éternité, & nous ne pourrions jamais en être privez. Nous ſommes donc forcez à lever les yeux en haut, & à reconnoître quelque Etre

a. Ce dont Cenſorin charge pluſieurs grands Hommes, & quelques-uns injuſtement à mon avis, me paroit incomprehenſible. Il dit, qu'ils ont cru *qu'il y avoit toûjours eu d'hommes*, &c. & qu'ils *ont aſſuré qu'il n'y avoit point de prémier principe des choſes, qui ont été, ni de celles qui ſeront: & qu'il y a un certain cercle d'êtres, qui communiquent la naiſſance, & d'êtres, qui la reçoivent; & qu'on void dans ce cercle le commencement & la fin de chaque choſe engendrée.*

Etre ſupérieur, non ſeulement capable de produire le mouvement, mais encore de communiquer à d'autres Etres la puiſſance de le produire.

Si le foible mouvement des corps mortels, comme les nôtres, nous fournit des preuves de l'exiſtence d'un Dieu, que ſera-ce de ces merveilleux mouvemens, que nous admirons dans le Monde; & des phénomènes, qui en ſont les effets: j'entends le mouvement des Planètes, & de tous les corps céleſtes. Car ces vaſtes corps ont néceſſairement reçû leur mouvement d'un moteur commun, puiſſant, agiſſant ſur eux, ou immédiatement, ou par le moien des cauſes ſecondes, & des loix générales qu'il a preſcrites: ou bien ils l'ont reçû de leurs moteurs particuliers, qui doivent eux-mêmes par les raiſons, que le Lecteur ne peut plus ignorer, dépendre d'un Etre ſuprême, duquel ils reçoivent la puiſſance de faire mouvoir de ſi grands corps: & lorſque nous avons forcé nos Adverſaires à avouer que le mouvement des corps céleſtes vient d'une de ces cauſes; nous ne ſommes pas fort éloignez de démontrer l'exiſtence d'un Dieu.

On dira peut-être, que quoique la matière n'ait pas la puiſſance de ſe mouvoir d'elle-même, elle a pourtant une force attractive, en vertu de laquelle elle fait mouvoir d'autres parties de la matière: & que par ce moien toute la matière reçoit & ſe communique également le mouvement. Mais ſi on nous accorde, que l'attraction ait les propriétez, qui lui ſont communément attribuées, on ſera encore forcé d'avouer l'exiſtence d'un Etre ſupérieur, dont l'influence ſe mêle avec la matière; & qui agit ſur elle; ou qui lui communique du moins, de manière ou d'autre, cette force attractive. Car l'attraction, dans le ſens propre du terme, ſuppoſe qu'un corps agit ſur un autre, qui eſt à une certaine diſtance, c'eſt-à-dire, dans un lieu, où le corps attractif n'eſt pas lui-même: or un corps ne peut agir où il n'eſt point du tout. La matière n'agit que par contact, en pouſſant les corps contigus, lorſqu'elle eſt miſe en mouvement par un autre corps; ou en réſiſtant aux corps qui la pouſſent, lorſ-

lorſqu'elle eſt en repos: ce qu'elle ne fait que comme matière; c'eſt-à-dire, comme une ſubſtance impénétrable de ſa nature. Or l'attraction n'eſt eſſentielle ni à la nature, ni à l'idée, de la matière. Ainſi ce que nous appellons attraction, n'a reçû ce nom que parcequ'il nous ſemble, que les parties de la matière s'attirent reciproquement: mais dans le fonds cette attraction n'eſt que l'effet d'une cauſe, qui agit par quelque loi, ou ſur la matière, ou par ſon moien. Non ſeulement les parties de la matière ſemblent ſe porter naturellement les unes vers les autres, mais elles s'éloignent encore de la même manière les unes des autres. Or ces deux mouvemens, ces deux qualitez contraires, ne peuvent, ni provenir de la matière, ſimplement comme matière, ni être homogènes avec elle: elles ſont dûes, par conſéquent, à quelque cauſe extrinſèque, à quelque être diſtinct, qui fait que ces parties s'approchent, ou s'éloignent ainſi les unes des autres.

La gravité ſeule ne peut pas outre cela être la cauſe des révolutions *, que les Planètes font autour du ſoleil, puiſqu'il faut qu'elle ſoit mêlée d'un mouvement de projection †, qui les empêche de tomber directement ſur cet aſtre ‡, en même temps qu'il les fait mouvoir en ligne circulaire. Or d'où peut venir, je vous le demande, d'où peut venir cette eſpèce particulière de mouvement & de direction? d'où peut partir l'impulſion, qui fait ainſi tourner les Planètes?

Quel vaſte champ s'offre ici à notre méditation! Dans toutes ces immenſes regions de matière, qui nous environnent, il n'y a pas une particule, pour ainſi dire, indiviſible, qui ne renferme en elle-même une preuve de l'exiſtence de la

* Les révolutions des Planètes ſont les cercles qu'elles font autour du ſoleil.

† Le mouvement de projection eſt un eſpèce de mouvement circulaire, par lequel ſont mûs les corps lancez avec violence, comme celui d'une bombe hors d'un mortier, ou d'une pierre lancée avec une fronde, ou d'une fléche tirée obliquement d'un arc.

‡ L'Auteur place le ſoleil au centre du Monde.

la Divinité. Le moindre bâton, la moindre paille, la moindre bagatelle, nous annoncent qu'il y a un Dieu. La plus légère agitation de l'air, le plus doux ſouſle des zéphirs, publient cette exiſtence.

XIV. Prop. Les marques & les effets de la ſageſſe & de la puiſſance divine ſont ſi ſenſibles dans la Nature, que la diſpoſition, & la conſtitution du Monde, ſa beauté merveilleuſe, les divers phénomènes qu'on y void, les différentes eſpèces d'êtres qui le rempliſſent, l'uniformité qu'on y remarque dans la production des choſes, dans leurs uſages, & dans leurs fins, &c. que tout cela, dis-je, montre, qu'il y a un Architecte ſuprême, dont la ſageſſe & la puiſſance dirigent toutes choſes [a]: ou, pour m'exprimer en d'autres termes, Dieu eſt cet Etre, ſans lequel ce beau Monde, ſa diſpoſition, & ſa conſtitution, ne pourroient pas exiſter. Pour prouver aux hommes la magnificence de cette fabrique, on n'a qu'à leur faire contempler le ſoleil avec cette gloire éclatante, avec cette éblouiſſante ſplendeur, qui l'environnent, & dont nos yeux ne peuvent ſoûtenir l'éclat. Il faut leur montrer la diſtance immenſe, l'énorme groſſeur, la chaleur prodigieuſe de ce Roi des aſtres, il faut leur faire conſidérer ces chœurs réjouiſſans des Planètes, qui ſe meuvent autour de lui d'un mouvement propre, périodique, égal, & orbiculaire; qui offrent à nos yeux une régulière variété d'aſpects; qui ſont, pluſieurs d'entr'elles, environnées d'une foule de Planètes vaſſales, ſi on peut ainſi dire, pour imiter par-là la pompe de la cour & de la ſuite du ſoleil, & qui vraiſemblablement ſont toutes peuplées d'habitans: il ſuffit de rappeller à leur mémoire les ſurprenantes apparitions des Comètes, les longues queues qu'elles trainent après elles, l'é-

a. Il s'en faut bien qu'il y ait de la vérité dans ce que dit Lucrèce, *que la Nature n'a pas été créée par la Divinité, parcequ'elle eſt remplie de tant d'irrégularité.* Les hommes cenſurent témérairement, & d'une manière impie, ce qu'il n'entendent pas. Comme ce Roi de Caſtille, qui ſe croioit capable d'avoir fait un meilleur ſiſtême du Monde, parcequ'il n'en connoiſſoit pas bien le véritable; mais il croioit que ce ſiſtême fut tel qu'il lui avoit été décrit par R. Iſ. ab. Sid. & les autres Aſtronomes de ce temps là.

l'éclat extraordinaire dont elles brillent, les païs lointains d'où elles viennent, la curioſité & l'horreur dont elles nous rempliſſent, & dont elles rempliſſent peut-être en même temps les habitans des autres Planètes, qui s'attroupent pour examiner le lever & le cours de ces miniſtres du deſtin [a]. On n'a beſoin que de fixer leurs regards ſur la voute azurée; de faire traverſer à leur vûe les vaſtes & les différentes regions, qui nous ſéparent des étoiles fixes, pour contempler la radieuſe & innombrable armée des cieux: il leur ſuffiroit de penſer, combien il eſt éloigné de la vraiſemblance, que tous ces globes aient été placez au-deſſus de nous, quoique ce ſeroit même là un ouvrage magnifique, uniquement pour orner & pour marqueter un dais au-deſſus de nos têtes, encore moins pour ſervir d'autant de vers-luiſans, pardonnez la comparaiſon, qui ne donnent qu'une foible lueur à notre Planète, & aux Planètes ſemblables à la nôtre: enfin il n'eſt néceſſaire, que de leur découvrir que ces Planètes ſont elles-mêmes autant de ſoleils, avec leurs regions & leurs Planètes particulières autour d'elles; de leur faire de plus en plus appercevoir, par le ſecours des telescopes, de nouvelles multitudes de ces étoiles; de leur faire, s'il étoit poſſible, comprendre le nombre innombrable des aſtres, & l'immenſité des eſpaces, qui ſont au-de-là de toutes nos découvertes, & de notre imagination. Je dis donc, que pour convaincre tous les hommes de l'exiſtence d'un Dieu, on n'a qu'à les engager à faire ces réflexions, à leur expliquer les choſes, qui ſont à préſent familières à preſque tout le monde, & à leur montrer que ſi l'Univers n'eſt pas infini, il eſt du moins ſemblable à l'infini [b]; qu'il eſt par conſéquent d'une ſtructure extraordinairement magnifique; & qu'il eſt l'ouvrage d'un Architecte, dont la puiſſance & la ſageſſe ſont ſans bornes.

Com-

a. Puiſqu'elles ont, ou qu'elles peuvent avoir de grands effets ſur les différentes parties du ſiſtême ſolaire, on peut parler ainſi ſans tomber dans la ſuperſtition du vulgaire; & ſans avoir en vûe ce que dit Claudien, que *les Comètes n'ont jamais été vûes impunément*, &c.

b. Finitus & infinito ſimilis, Plin.

Combien les merveilles ne se multiplieroient-elles pas sous nos yeux, si nous voulions examiner toutes les choses particulières, contenues dans cette prodigieuse circonférence, que nous n'avons parcourue qu'à la hâte? Chaque scène, & chaque partie du Monde sont comme autant de composez d'autres Mondes. A ne considérer que notre demeure, j'entends la terre, quelle carrière ne pouvons-nous pas donner à l'admiration? Quelle variété de montagnes, de colines, de vallées, de plaines, de rivières, de mers, d'arbres, & de plantes! de quelle multitude de différentes espèces d'animaux n'est-elle pas remplie? Quelle multiplicité d'inventions, & de différens ouvrages même dans une seule de ces espèces, celle de l'homme, &c! Cependant lorsque nous avons examiné toutes ces choses, aussi exactement qu'il nous est possible de le faire, par le seul secours de nos sens, ou par celui des telescopes, nous pouvons peut-être encore par le moien d'un microscope découvrir dans une petite partie de la matière, autant de nouvelles merveilles, que nous en avons déjà remarquées[a]. De nouveaux roiaumes d'animaux, une nouvelle architecture, de nouveaux ouvrages curieux peuvent encore s'offrir à nous. De sorte que si nos sens & notre imagination nous manquoient dans ces vastes espaces, qu'il nous a fallu traverser pour considérer l'étendue de l'Univers; nos sens & notre imagination nous manquent à présent dans la recherche des principes du même Univers, & des parties qui le composent. Le commencement, la nature, la fin des choses; les plus grandes, & les plus petites parties du Monde, conspirent à la fois à confondre notre raison. De quel côté que nous tournions nos recherches, nous rencontrons de nouveaux sujets d'étonnement; de nouvelles raisons de croire, qu'un nombre infini de merveilles nous est encore caché, & échappera éternellement à nos plus ardentes poursuites, & à notre plus profonde méditation.

Ce n'est pas assez pour ce superbe édifice, d'être noble &

a. *On peut faire des miracles en diverses manières*, Plotin.

& magnifique; ce n'eſt pas aſſez pour ſes dehors de nous ravir d'admiration & d'étonnement: la manière ſeule, dont les choſes ſont produites, eſt encore communément au-deſſus de notre entendement; & leurs cauſes ſont des abîmes, dont nous ne ſaurions ſonder la profondeur. Il y a à la vérité dans la Nature pluſieurs choſes que nous connoiſſons; il y en a d'autres dont nous paroiſſons ſavoir les cauſes: mais, hélas! que leur nombre eſt peu conſidérable, en comparaiſon de la vaſte multitude de celles que nous ignorons! Les cauſes mêmes, auxquelles nous attribuons les effets, que nous croions venir d'elles, que ſont-elles dans le fonds? Elles ſont la plûpart du temps d'une nature à ne pouvoir être exprimées qu'en termes généraux, tandiſque le fonds des choſes ne peut percer les voiles de notre ignorance, & à ne ſe faire connoître à nous, que par l'expérience; à peine auroit-on pû découvrir par avance, & par aucun argument *à priori*, qu'elles étoient capables de produire les effets, qu'on void qu'elles ont produits; or il eſt impoſſible de les connoître parfaitement, ſi on ne les connoit pas ainſi: en un mot, elles ſont d'une nature à nous paroître très diſproportionnées à leurs effets: elles ſatisfont ſi peu notre raiſon, qu'on ne peut s'empêcher d'en conclurre, qu'il y a un Etre inviſible, diſtinct de la matière, & immédiatement intéreſſé à ces productions. Nous ſavons ſouvent qu'une telle cauſe produit un tel effet, ou qu'un tel effet ſuit naturellement d'une telle cauſe; mais nous ignorons comment; ou ce n'eſt du moins que très imparfaitement, & en ſuppoſant d'autres véritez, que nous le ſavons. Il nous eſt impoſſible d'approfondir les véritables principes des choſes, d'entrer dans l'œconomie de la plus noble partie de la Nature, & de diſcerner le mouvement de ſes prémiers reſſorts. Les cauſes, qui ſe découvrent à nous, ne ſont que les effets d'autres cauſes: les vaiſſeaux, qui compoſent les corps des plantes & des animaux, ſont eux-mêmes remplis d'autres vaiſſeaux plus petits: les plus ſubtiles parties de la matière, telles que ſont les eſprits animaux & les particules de la lumière, ont elles-mê-

mes leurs parties. Que ſavons-nous, ſi ces eſprits animaux, & ces particules, ne ſont pas autant de corps compoſez? Les ſubſtances, qui leur ſont propres, & leur conſtitution intrinſèque, ne ſont-elles pas cachées à nos yeux? Ne diroit-on pas que la Philoſophie n'a pour objet que la ſuperficie de la Nature?

Quoiqu'il en ſoit, nous ne pouvons nous empêcher de reconnoître, qu'il y a de certaines méthodes fixes, auxquelles les cauſes & les effets ſe conforment, comme à autant de modèles, avec la dernière exactitude & avec la dernière régularité. Les mêmes cauſes, accompagnées des mêmes circonſtances, ont toûjours les mêmes ſuites. Toutes les différentes eſpèces d'animaux ſont faites ſur une ſeule idée générale: on peut dire la même choſe des plantes & des minéraux: on n'en void nulle part aucune eſpèce produite, ou découverte nouvellement: & celles, qui ſont connues depuis long-temps, ne ſont conſervées & perpétuées que de la manière, dont elles l'ont toûjours été.

En dernier lieu, les parties & la diſpoſition de l'Univers montrent aſſez clairement à mon avis, qu'il y a parmi elles du deſſein, & un rapport à certaines cauſes & à certaines fins. Les gens de bien & les perſonnes véritablement ſavantes ſe feront toûjours un plaiſir d'obſerver, comment le ſoleil eſt placé au centre du ſyſtême du Monde, pour diſpenſer avec plus d'égalité ſes bénignes influences ſur toutes les Planètes qui ſe meuvent autour de lui; d'obſerver comment le plan de l'Equateur de la terre coupe à angles droits celui de ſon orbite, pour marquer les années, & pour cauſer l'utile variété des ſaiſons; d'obſerver enfin mille autres choſes ſemblables, qui, quoique répétées cent & cent fois, plaiſent toûjours également. Qui peut conſidérer les vapeurs, s'élevant de la terre, mais ſur-tout de la mer, s'uniſſant dans les airs pour y former les nuées; & retombant enſuite après leur condenſation; qui peut, dis je, conſidérer ce phénomène, & ne pas comprendre, que cette eſpèce de diſtillation ſe fait, pour purifier l'eau de ſes ſels les plus groſſiers: pour rem-

plir

plir après cela, par le moien des pluies & des roſées, les fontaines & les rivières d'une fraiche & ſalutaire liqueur; pour nourrir les végétaux par d'ondées, qui tombent goutte à goutte, comme pour les arroſer, &c? Qui peut ne pas découvrir un certain deſſein en faiſant l'anatomie d'une plante, ou d'un animal; en examinant le nombre inexprimable des fibres & des vaiſſeaux, dont leurs plus grands vaiſſeaux & pluſieurs de leurs membres ſont formez, & qui ſont les uns & les autres placez dans un ordre ſi convenable & ſi régulier; en voiant les endroits préparez, pour recevoir & pour diſtribuer la nourriture & l'effet, que cette nourriture produit en dilatant les vaiſſeaux, en faiſant parvenir le végétal, ou l'animal à ſa groſſeur & à ſa perfection naturelle, en continuant en lui le mouvement de pluſieurs fluides, en rétabliſſant le corps qui tombe en décadence, & en lui conſervant la vie? Qui peut s'empêcher de reconnoître un pareil deſſein dans les facultez propres à châque animal; dans ſon induſtrie à amaſſer & à faire des proviſions pour l'avenir; dans les manières, dont la Nature pourvoit à ſes beſoins; dans l'utilité, que les plantes apportent aux animaux, & que quelques animaux apportent à d'autres, à l'homme ſur-tout; dans le ſoin, que toutes les créatures prennent, que la propagation de châque eſpèce ſoit faite avec ſa propre ſemence, & ſans la moindre confuſion [a], dans le penchant de châque animal vers cette propagation; dans le ſoin que châque mère a de ſes petits, &c. Je le répète, qui peut s'empêcher de voir un deſſein dans des pièces ſi régulières, travaillées avec tant d'art, & conſervées avec un ſoin ſi admirable? S'il eſt vrai, même dans la ſuppoſition, qu'il n'y auroit dans le Monde qu'un ſeul

a. Si quelcun, aſſis ſur le ſommet du Mont Ida, avoit vû venir les Grecs en bel ordre, *& s'avancer vers la plaine avec bonne grace*; il devroit avoir conclu, quoiqu'en diſe Sextus Empiricus *, qu'ils étoient conduits par quelque Commandant qui régloit leur marche.

* C'eſt là le raiſonnement, que fait Sextus Empiricus liv. 8. contre les Mathématiciens: & ce *quoiqu'en diſe* eſt ſans doute une faute de mémoire de la part de l'Auteur.

ſeul animal, s'il eſt, dis-je, vrai qu'on ne pourroit douter, que ſes yeux ne lui euſſent été donnez pour voir, que ſes oreilles ne fuſſent pour entendre, & ainſi de tous, ou du moins de ſes principaux membres; s'il eſt vrai, qu'on puiſſe moins douter de cette vérité, quand on en void les exemples dans tous les individus de châque eſpèce d'animaux; s'il eſt vrai, que la même remarque ait lieu à l'égard des végétaux; s'il eſt vrai, que le nombre des différentes eſpèces, & des individus de ces animaux, & de ces végétaux ſoit dans le ſein de la terre & ſur ſa ſurface, ſoit dans les eaux & dans l'air, ſoit inconcevable, comme il conſte qu'il l'eſt en effet; il n'eſt pas moins vrai, que nous devons être convaincus par tout ce qui s'offre ſi naturellement à nos eſprits, & qui eſt commun au plus nobles parties du Monde viſible, que même ce qui nous paroit le moins excellent, tend néanmoins à quelques fins, quoiqu'elles nous ſoient moins connues.

Puiſque nous ne pouvons donc pas ſuppoſer, que les parties de la matière aient entr'elles deſſiné le plan de cette merveilleuſe diſpoſition du Monde, & qu'elles aient enſuite unanimement réſolu de prendre leurs poſtes particuliers, & de tendre à certaines fins par de certaines méthodes concertées enſemble; parceque c'eſt un plan & une réſolution, dont les parties de la matière ne ſont pas capables: il faut par conſéquent, qu'il y ait un Etre, dont la ſageſſe & dont la puiſſance ſoient proportionnées à d'auſſi grands ouvrages, que le ſont la conſtruction & la conſervation du Monde. Un Eſprit tout-puiſſant en a néceſſairement fait le plan, & il l'a embelli: c'eſt lui qui en rend les cauſes ſi cachées & ſi impénétrables: qui lui preſcrit des loix ſi uniformes & ſi conſtantes, & qui le deſtine & qui le rend propre à certaines fins: & qui fait que toutes choſes ſe répondent ſi parfaitement les unes aux autres [a].

Avancer qu'un ſi beau plan, qu'un arrangement de tant de cho-

a. *Qui eſt-ce qui ajuſte l'épée au fourreau, & le fourreau à l'épée?* Arrian liv. 1. chap. 6. de ſes Commentaires ſur Epictète. Cela même ne vient pas par accident.

choſes ſi exact & ſi géometrique, qu'un compoſé de parties innombrables dans la vaſte étendue du Monde, préciſément comme le requierrent les beſoins, l'uſage, l'emploi de chaque être; avancer, dis-je, que cela ſoit le pur effet du hazard; c'eſt une abſurdité ſi palpable, qu'en vérité perſonne ne peut l'embraſſer ſincérement, quand on entre tant ſoit peu dans la ſignification des termes. Par le hazard nous exprimons uniquement notre ignorance des cauſes, dont nous voions les effets. Car en diſant qu'une choſe arrive par hazard, nous ne voulons pas dire, que le hazard ſoit ſon unique cauſe; mais ſeulement que nous ne ſavons pas ce qui l'a produite; ou ce qui a concouru à ſa production, d'une manière à faire arriver des événemens, auxquels nous ne nous attendions point. Car je ne puis me perſuader, que quelcun puiſſe conſidérer le hazard comme un agent; c'eſt-à-dire, comme une cauſe réellement exiſtante & efficiente d'un être particulier; encore moins de tous les êtres. Les événemens & les effets, qui arrivent dans le Monde, ſont néceſſairement produits par quelque agent libre, ou par quelque agent néceſſaire. Si l'agent eſt libre, il veut ce qu'il produit: & cette production eſt par conſéquent faite avec deſſein, & non pas par hazard. Si la cauſe, ou l'agent, eſt néceſſaire, l'effet en doit ſuivre néceſſairement; & il n'eſt pas l'effet du hazard: car ce qui arrive purement par un cas fortuit, auroit pû ne pas être; c'eſt-à-dire, que c'eſt un cas fortuit, s'il exiſte. De-là il ſuit évidemment, que le hazard ne peut pas être une cauſe.

Pour paſſer ſous ſilence beaucoup d'autres preuves, je me contente d'ajoûter, que la matière eſt diviſible à l'indéfini; & que les particules, ou atomes, dont elle eſt compoſée, ſont beaucoup moindres, que nous ne pouvons nous l'imaginer. Il faut par conſéquent qu'il y ait une multitude indéfinie de hazards, qui s'uniſſent à la production d'un ſeul individu, de quelque eſpèce d'êtres materiels qu'il ſoit, dans la ſuppoſition que le hazard ſeul ſe mêle de le produire. Si l'eſpace a de même une étendue indéfinie, & ſi le nombre

des ſyſtêmes réguliers de matière, qui y ſont parſemez, eſt indéfinie, les hazards, requis pour leur production, c'eſt-à-dire, pour la production de l'Univers, doivent être le rectangle d'une quantité indéfinie de matière tirant à un autre. Nous pouvons auſſi bien appeller ces hazards infinis; or aſſûrer qu'une choſe ne peut arriver à moins, qu'une infinité de hazards ne ſe rencontrent; c'eſt aſſûrer, qu'il y a une infinité de hazards contre ſa production; c'eſt-à-dire, qu'il y a un avantage d'une infinité de hazards pour le côté contraire à cette production: ce qui aboutit à dire, qu'il eſt impoſſible qu'elle arrive, puiſque le hazard n'eſt pas infini, s'il y a une poſſibilité à la production d'un effet. Le Monde ne peut donc pas être la créature du hazard *a*. Il faut n'être guéres familier avec les ouvrages de la Nature, pour ne pas ſentir leur délicateſſe & leur beauté: & plus ces ouvrages ſont délicats & fins, plus les ſentimens d'Epicure ont été groſſiers *b*.

Si on nous objecte, qu'il y a pluſieurs choſes inutiles en apparence, qu'il nait pluſieurs monſtres, &c. voici comment on peut répondre à cette difficulté. L'utilité de pluſieurs choſes eſt connue de pluſieurs perſonnes, quoiqu'elle ſoit inconnue à pluſieurs autres: nous connoiſſons à préſent l'utilité de beaucoup d'effets, que nous ignorions autrefois: cette utilité peut dans la ſuite ſe découvrir de plus en plus: en un mot l'utilité d'un grand nombre de productions peut reſter à jamais cachée, quoiqu'elle ſoit auſſi réelle, que celle, que nous avons découverte, l'étoit avant cela; & qu'elle l'eſt encore

a. Je ne comprends pas comment celui qui croit cela, ne croit auſſi qu'en jettant en l'air les moules de 21. lettres, il puiſſe tomber enſuite en terre les Annales d'Ennius d'une manière fort liſible: & je ne ſai, ſi le hazard a aſſez de pouvoir pour y faire trouver un ſeul vers comme il faut, Cicér. Mais helas! que ſont les Annales d'Ennius en comparaiſon d'un tel ouvrage que le Monde!

b. Il avoit beaucoup écrit, ſurpaſſant les autres par le grand nombre des Livres qu'il avoit compoſez, Diogène Laërce livre 10. On a ici en vûe la partie de ſa Phyſique, qui traite de l'Origine du Monde, ou plûtôt d'une infinité de Mondes, ce qui rend encore ſa penſée plus groſſière: car une infinité de Mondes requerroit une infinité de hazards réitérez une infinité de fois, ſi le hazard étoit la cauſe de leur création.

core par rapport à ceux qui ne la connoiſſent pas. Les choſes ne ſont donc pas inutiles, parceque nous ignorons leur utilité: & de même la Nature n'eſt point irrégulière, ni elle ne s'éloigne pas de ſes méthodes fixes, parcequ'il nous ſemble, qu'il y a quelque exception aux règles générales. Ces exceptions ſont communément les effets de l'influence, que les agens libres, & que la diverſité des circonſtances, ont ſur les productions naturelles, qui peuvent être altérées & rendues difformes par les impreſſions extrinſèques, par le mélange d'une matière hétérogène, & par la communication de certains mouvemens deſagréables & contraires à la nature des agens libres: Si le cas nous étoit bien expoſé, nous verrions que la Nature agit avec autant de régularité, c'eſt-à-dire, que les loix de la Nature ont un effet auſſi régulier, dans la production d'un monſtre, que dans les accidens les plus ordinaires: dans ces circonſtances le monſtre eſt l'effet naturel, c'eſt-à-dire, que le concours des mêmes circonſtances formera toûjours la même production: & parcequ'on void de temps en temps quelques êtres d'une figure différente de la naturelle, on n'en doit pas inférer, que la Nature eſt inconſtante, ou qu'elle s'eſt trompée.

Outre cela la magnificence du Monde admet quelque petite irrégularité; pour ne pas dire, qu'elle rend la variété néceſſaire. La queſtion eſt donc de ſavoir, ſi dans la ſuppoſition qu'un aveugle hazard préſidât ſeul ſur tout l'Univers; tant de choſes, dont nous connoiſſons diſtinctement les uſages & la fin, & dont la production requiert une invention ſi merveilleuſe, jointe à l'aſſemblage de tant de cauſe ſecondes, pourroient avoir été produites, & ſi elles pouvoient perſévérer comme elles ſont avec tant d'ordre & tant de régularité. Les exemples ſans nombre des choſes, qu'on ne peut nier avoir été faites à certaines fins, & qui ſont conſtamment multipliées & renouvellées ſuivant les mêmes méthodes; ces exemples, dis-je, ne ſuffiſent-ils pas pour nous convaincre, qu'il y a du deſſein & de l'ordre, même

dans les choſes où cet ordre & ce deſſein échappent à notre connoiſſance? Enfin ſi nous entrons dans le détail; & ſi nous comparons ces productions, inutiles & monſtrueuſes en apparence, à celles qui laiſſent, pour ainſi dire, voir à découvert les fins, pour leſquelles elles ont été faites, & qui ſont formées de la manière ordinaire, & avec la perfection propre à leurs eſpèces; je ſuis convaincu, que celles de ce dernier caractère ſurpaſſeront infiniment en nombre celles du prémier: & celles-ci doivent par conſéquent être regardées comme rien.

Ceux qui ſe paient de vaines paroles, peuvent attribuer la création du Monde au Deſtin, ou à la Nature avec auſſi peu, & peut-être avec moins de fondement qu'au hazard: parcequ'en prémier lieu le Deſtin n'eſt qu'un enchainement d'événemens, conſiderez comme ſe ſuivant néceſſairement tous dans un certain ordre; & dont il a toûjours été vrai de dire, qu'ils ſeroient produits à certains temps, & dans certains lieux. Le Deſtin eſt à la vérité appellé un enchainement de cauſes [a]: mais il ſuit de cette idée, que ces cauſes ſont en même temps cauſes & effets, & qu'on peut les prendre comme telles, s'il n'y a point de Cauſe prémière: idée, dans laquelle il n'y a rien, qui approche de la nature d'une cauſe capable de produire la diſpoſition du Monde telle que nous la voions. Un enchainement d'événemens n'eſt autre choſe, que pluſieurs événemens naiſſans naturellement les uns des autres. Or cette définition ne contient rien, qui ſe rapporte à la cauſe & aux fins de cette enchainure d'événemens. Le temps, les lieux, la manière, la néceſſité, ne ſont que des circonſtances acceſſoires à la nature de ce qui arrive; & non pas les cauſes de ſon exiſtence, ni celles de ſes attributs eſſentiels. Ne faut-il pas au contraire ſuppoſer une Cauſe prémière, qui commence à faire mouvoir ce cercle, qui en deſſine l'arrangement, qui uniſſe les cauſes avec leurs ef-

a. *Un entrelacement de cauſes*, Senèque.

effets, & qui leur impoſe la néceſſité de naître les uns des autres [a].

La Nature en ſecond lieu ne peut être l'unique cauſe de la diſpoſition du Monde. Car 1. ſi on entend par cette expreſſion la manière intrinſèque d'exiſter, c'eſt-à-dire, la conſtitution, la figure, l'arrangement, inſéparables de tout ce qui exiſte, & d'où réſultent les propriétez, les facultez, les inclinations, les paſſions, les qualitez, les humeurs, qu'on appelle naturelles en oppoſition aux qualitez acquiſes, accidentelles, ou forcées; & auxquelles on donne très ſouvent le nom de Nature: ſi, dis-je, on renferme tout cela ſous l'idée de Nature, & ſi on prétend enſuite, que la Nature, priſe en ce ſens, ait formé quelque être, ou qu'elle lui ait communiqué ſa manière d'être; on prétend par-là, que la Nature s'eſt formée elle-même; & que l'effet a été ſa cauſe efficiente [b]. Comment peut outre cela une ſimple manière d'être, cauſer l'exiſtence, ou faire proprement quelque choſe? Un agent eſt un être agiſſant; il eſt une ſubſtance, & non pas ſimplement une manière d'être. 2. L'Athée ne peut tirer aucun avantage en prenant le terme de Nature pour les idées des choſes, ſens, au reſte qui ſe rapporte dans le fonds au prémier; ni pour ce que les choſes ſont en elles-mêmes, dans leurs circonſtances, dans leurs cauſes, dans leurs conſéquences, dans leurs rélations; en un mot pour ce qui les détermine à être plûtôt d'une eſpèce particulière qué d'une autre; comme lorſque nous diſons, que la nature de la juſtice [c] exige un tel acte; pour dire, que cet acte eſt

a. Senèque dit lui-même que dans cet enchaînement, *Dieu eſt la Cauſe prémière, dont les autres dépendent.* Il eſt à la vérité difficile de connoître ce que les Anciens avoient en vûe par le Deſtin. C'eſt pourtant de cette eſpèce de Deſtin, qu'on doit entendre ce paſſage de Suétone, où il dit, que *Tibère s'appliquoit fort aux Mathématiques; & qu'il croioit que tout étoit l'effet du Deſtin.* Quelquefois on confond le Deſtin avec la Fortune: ainſi on lit dans Lucien, *que la Fortune exécute les decrets du Deſtin, & ce que les Parques ont déterminé à chaque homme dès ſa naiſſance.*

b. Comme lorſque Straton de Lampſaque enſeigne, au rapport de Cicéron, *que tout a été fait par la Nature.*

c. *La force & la nature de la juſtice*, Cicéron.

eſt ſuppoſé par l'idée, que nous avons de la juſtice; ou lorſque nous diſons qu'un crime eſt d'une telle nature, pour dire qu'il ſe rapporte à une telle loi, qu'il eſt accompagné de telles circonſtances, &c. 3. Si par la Nature on entend le Monde[a], comme on peut entendre, que les loix de la Nature ſont les loix du Monde, c'eſt-à-dire, les loix, par leſquelles le Monde eſt gouverné, & les phénomènes du Monde ſont produits, &c. ſens, que nous lui donnons en parlant des loix d'Angleterre, de France, &c. c'eſt prendre la Nature pour l'Etre, dont le Créateur eſt l'objet de nos recherches, & par conſéquent, elle ne peut être elle-même ce Créateur. A ce ſens on peut réunir celui qui marque la réalité d'exiſtence; comme lorſqu'on dit, qu'une choſe n'exiſte pas dans la Nature, pour dire qu'elle n'eſt point dans tout le Monde. 4. La Nature eſt-elle priſe pour ces loix-mêmes, dont nous venons de faire mention, ou pour le train que les affaires ſuivent en vertu de ces loix; comme lorſqu'on donne le nom d'ouvrage de la Nature, à ce que ces loix ont produit? Ces loix ſuppoſent alors un Legiſlateur, & elles ſont poſtérieures aux êtres, dont elles ſont les loix. Peut-il y avoir des loix d'une Nation, juſques à ce que les hommes qui la compoſent viennent à exiſter? 5. Si on donne au terme de Nature l'idée, qu'on donne ſouvent à celui d'habitude, à laquelle, de même qu'à la Nature, on attribue pluſieurs choſes, qui ne ſont proprement rien de diſtinct des habitudes contractées par les êtres particuliers; dans cette ſuppoſition, la Nature eſt une eſpèce de notion abſtraite, incapable de rien produire. Ainſi peut-on prendre peut-être la Nature pour les na-

a. Comme ſi on l'employoit pour exprimer les *choſes nées*, ou produites, comme on met quelquefois *fœtura*, pour *fœtus* *. *Il y en a*, dit Cicéron, *qui donnent le nom de la Nature, ... à tout, aux corps, au vuide, & à leurs accidens.*

* Je m'imagine, que *fœtura* eſt pris pour un fœtus futur, ou pour les parties qui doivent le compoſer: mais cela ne paroit pas s'accorder fort bien avec le gros du ſyſtême, qui tend à prouver, que tous les fœtus, ou du moins toutes ſes parties ſont coexiſtentes avec le Monde.

natures, ou toutes les natures, comme une eſpèce de nom collectif; ou elle peut être conſiderée comme un agent, de même que nous perſonnifions les vertus & les attributs pour la variété, ou pour exprimer les choſes d'une manière plus courte & plus propre. 6. Si la Nature ſert à déſigner l'Auteur de la Nature, ou Dieu [a]; l'effet étant pris pour ſa cauſe efficiente, quoique par une métonymie fort impropre; c'eſt à cet Etre, auquel j'attribue la création du Monde, &c. J'ajoûterai qu'on ſe donne une extrême licence en proferant ce mot, *Nature*; & qu'on l'emploie ſouvent pour un ſimple mot, & rien au-de-là; ceux qui s'en ſervent ignorant eux-mêmes l'étendue de ſa ſignification [b]: quoiqu'il en ſoit, s'il n'eſt pris dans aucun ſens; il ne peut porter atteinte à l'exiſtence de Dieu.

XV. Prop. La vie, la penſée, le ſentiment, & les facultez de l'ame prouvent l'exiſtence d'un Etre ſuprême, d'où elles tirent leur origine: ou, pour m'exprimer d'une autre manière, Dieu eſt cet Etre, ſans lequel ces facultez ſeroient auſſi-bien privées de l'exiſtence, que le ſeroient les Etres materiels, dont nous avons fait mention dans les Prop. précédentes. Si nous ne voions pas encore évidemment que ces

a. La Nature, dit-on, me l'a donné. Ne comprenez-vous point, que par-là vous changez le nom à Dieu-même? car quelle autre choſe eſt la Nature, que Dieu, & la raiſon Divine, &c. Senèque. Lorſqu'il eſt dit dans Cicéron, *qu'il eſt néceſſaire que le Monde ſoit gouverné par la Nature*: quel ſens peuvent avoir ces paroles, ſi Dieu n'eſt pas réellement compris ſous ce mot de Nature? car on doit néceſſairement entendre par elles quelque choſe de diſtinct du Monde, & capable de le gouverner.

b. D'autres croient, que la Nature eſt une certaine force privée de raiſon, excitant dans les corps les mouvemens néceſſaires, &c. dit Balbus au rapport de Cicéron. Que peut être cette force; ſéparée de ſon ſujet, & des cauſes d'où elle procède? Une ame du Monde, la Nature plaſtique *, & le principe hylarchique †, שכל מקיף, *qui fait tout*, & d'autres ſemblables, ſont plus faciles à comprendre que tout cela.

* Nature plaſtique: c'eſt un mot Grec & dogmatique, qui s'emploie pour exprimer la puiſſance, qui donne la forme, & qui cauſe la diſpoſition des choſes, comme celle d'un potier, ou d'un ſtatuaire.

† Principe hylarchique eſt de même un terme Grec, & dogmatique, que les Philoſophes anciens emploioient pour ſignifier une vertu particulière de la matière, qui la dirige & qui la gouverne.

ces facultez ne peuvent couler de la nature d'aucune eſpèce de matière, qui nous environne, d'aucune modification, d'aucune figure, d'aucun mouvement de la matière, nous donnerons dans la ſuite des preuves de cette vérité, qui la démontreront plus ſenſiblement. Or il ſuit des Prop. IV. & VII. que nos ames n'exiſtent pas d'elles-mêmes; & qu'elles n'ont pas acquis leurs facultez indépendamment de tout autre être: nous devons donc être redevables de tout ce que nous avons de cette nature, à quelque Bien-faiteur qui en eſt la ſource: car puiſque nous ſentons au-dedans de nous-mêmes, que nous avons ces facultez; puiſque nous ſavons en même temps, que nous ne les avons pas de nous-mêmes; il faut que nous les aions reçûes de quelque autre.

Dieu ſait combien peu de raiſon les hommes ont de s'imaginer, que le ſuppôt de leur vie, de leur ſentiment, & de leurs facultez intellectuelles, eſt un être indépendant; quand ils conſiderent combien leur vie, & tous les avantages, dont ils jouiſſent, ſont tranſitoires, ou incertains; & lorſqu'ils ſe demandent ce qu'ils ſont, d'où ils viennent, & où ils s'en vont [a]. L'eſprit n'agit point, ou il n'agit que très imperceptiblement dans le fœtus *, c'eſt-à-dire, quand l'homme n'eſt encore qu'en ſemence: il agit ſeulement comme un principe de végétation dans l'embryon: & il n'agit comme ame ſenſitive que dans les prémières années de notre enfance, où nous ſommes plûtôt au-deſſous, qu'au-deſſus de pluſieurs autres animaux †: il ſemble s'ouvrir à la vérité peu-à peu, par le ſecours de l'âge, de l'exercice, & des occaſions: il ſem-

a. *Sache, d'où tu viens, & où tu dois aller*, &c. *Pirke Ab.* chap. 3. au commencement, page 30.

* In *animalculo*. Selon la penſée de l'Auteur, la ſemence de l'homme n'eſt qu'un compoſé d'*animalcules*, ou petits animaux, formez dès la création du Monde.

† C'eſt donner un terrible ſouflet à l'amour propre, que de dire, que dans notre prémière enfance, nous étions au-deſſous des bêtes: enfance, qui doit encore revenir, ſi nous parvenons à une extrême vieilleſſe: quel commencement, & quelle fin!

ſemble trouver ſes propres talens, meurir, pour ainſi dire, & devenir une ſubſtance raiſonnable. Mais après tout cela, ce n'eſt pas ſans peine, que l'ame raiſonne; elle eſt forcée à faire pluſieurs ennuyeuſes démarches avant que d'arriver à la vérité: elle éprouve, que ſes facultez ſont ſujettes à de grandes éclipſes, & à d'étranges diminutions pendant le ſommeil, une indiſpoſition, une maladie, &c. encore ne vient-elle à connoître que fort peu d'objets, en comparaiſon de ceux que contient la vaſte étendue de l'Univers: enfin elle eſt ſujette à un grand nombre de réflexions & de ſenſations douloureuſes. Si, libre de toute dépendance, notre ame avoit en elle-même le principe de ſon exiſtence & de ſes facultez, elle ne ſeroit pas ſujette à toutes ces limitations, à tous ces défauts, à tous ces changemens, ni à ces paſſages alternatifs d'un état à un autre: fixe, conſtante, immuable, elle perſiſteroit dans une manière d'être toûjours la même.

On ſoûtiendra peut-être que les ames, de même que la vie, les ſens, &c. ſont tranſmiſes des pères aux enfans*, & de ceux-ci à leurs fils; que cela s'eſt fait ainſi de toute éternité a; & qu'on ne peut pas par conſéquent conclurre de la nature de l'ame, l'exiſtence de Dieu.

Ré-

a. Car je ne puis croire, qu'il y ait à préſent perſonne, qui veuille deffendre cette manière d'introduire les hommes dans le Monde, dont Diodore de Sicile fait mention, & qui eſt affirmée par Lucrèce: *Par-tout où le terroir, & où le climat étoient propres à cela, il croiſſoit des matrices propres à concevoir par la conjonction des racines, que produiſoit la terre*, &c. †

* Le terme de l'Original eſt *Traduction*, dérivé du mot de Tertullien *Traduc'is animarum*, & *Tradux animæ*. Je ne croi pas, qu'il ſignifie proprement génération; mais une eſpèce d'émanation, d'écoulement, d'envoi, d'une ſubſtance faite par une autre: comme un ſep pouſſe un provin, qui n'eſt que l'émanation de quelques parties du ſep même. La même choſe reviendra plus bas.

† Que les divinitez naiſſent de la ſemence de Jupiter répandue par terre, cela eſt bon pour les Mythologiſtes, qui ſembloient n'avoir d'autre but que de fournir matière de badiner à Montagne, & aux autres Ecrivains de ſon caractère. Mais qu'un Philoſophe prétende nous enſeigner, que le Genre-humain ſoit le rejetton d'un rejetton d'un arbre, ou d'une plante, appliquée par hazard à une matière telle que celle dont parle Lucrèce: c'eſt une folie auſſi grande, qu'aucune de celles qu'il ſoit poſſible de lire dans toute la Mythologie.

Réponſe. S'il étoit poſſible, que les ames paſſaſſent ainſi des pères aux enfans; qu'une ame fût engendrée, ou tranſmiſe par une autre ame engendrée & tranſmiſe; & qu'elles ſe fuſſent ainſi engendrées & tranſmiſes de toute éternité, ſans entrer dans un autre détail de l'origine du Genre-humain, & ſans y renfermer un prémier auteur de cette génération, il ſeroit auſſi poſſible, qu'il y eût une ſuite infinie de corps mûs ſans un prémier moteur; ou une infinité d'effets ſans aucune cauſe: ſentimens, dont nous avons déjà fait voir l'abſurdité dans la 1. Prop. Mais je ne puis pourtant m'empêcher d'ajoûter les penſées ſuivantes, à ce que nous avons dit ſur cette matière. On devroit clairement expliquer ce qu'on entend par un homme, qui a la faculté de tranſmettre l'ame*: car il n'eſt pas facile de comprendre, comment la penſée, comment une ſubſtance penſante, peuvent être engendrées comme le ſont des branches, ou de quelqu'autre manière, qui ſe rapporte à celle-là, ni qu'on puiſſe ſe ſervir de cette expreſſion, même dans le ſens métaphorique *a*. Il faudroit nous dire, ſi cette génération vient d'un des parens, ou de tous les deux enſemble. Si c'eſt d'un ſeul: duquel eſt-ce? Si c'eſt de tous les deux, il s'enſuit qu'une ſeule branche ſera toûjours produite par deux troncs différens: concours, qu'il eſt, je penſe, impoſſible de trouver ailleurs, & dont il n'y a aucun exemple dans toute la Nature: quoiqu'il ſeroit bien plus naturel de faire cette ſuppoſition des vignes & des plantes, que non pas des êtres intellectuels, qui ſont des ſubſtances ſimples, & ſans aucune compoſition *b*.

Cette

a. Ce que Tertullien appelle dans un endroit, ame tranſmiſe, ou engendrée par Adam, *anima ex Adam tradux*, eſt appellé par le même Auteur dans un autre endroit, une eſpèce de rejetton ſorti de la matrice d'Adam, comme une eſpèce de provin de vigne; *velut ſurculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta*: & il eſt également incompréhenſible. Il ne s'explique pas plus clairement, en diſant; *qu'il y a deux eſpèces de ſemence, celle du corps, & celle de l'ame: ou bien la ſemence ſpirituelle découlée, diſtillée de l'ame, ſemblable à la ſemence materielle, qui vient des animaux*, &c.

b. Selon Tertullien l'ame eſt dérivée ſeulement du père, & elle eſt donnée comme à

* *Tradux anima* eſt le terme du texte.

Cette opinion de la génération des ames me paroît poſée ſur un bien fragile fondement; puiſqu'elle eſt fondée, à mon avis, ſur la reſſemblance, qui eſt entre les traits, les humeurs, & les capacitez des enfans, & celles de leurs parens [a], & ſur la difficulté, que les hommes ont de ſe former l'idée d'un eſprit [b]: on eſt porté par ces raiſons à conclurre, qu'il n'y a point d'autre ſubſtance, que la matière; & que l'ame, provenant ſeulement de la diſpoſition, ou de quelque partie du corps, ou bien n'étant qu'un acceſſoire materiel, doit accompagner le corps, & naître avec lui du père, ou de la mère, ou de tous les deux enſemble: & que la génération de l'un eſt une ſuite de la génération de l'autre.

Or la prémière de ces raiſons; c'eſt-à-dire, la reſſemblance des enfans aux parens, n'eſt pas toûjours véritable; ce qu'il faudroit pourtant qu'elle fut, afin que l'argument eût quelque force. Il n'y a rien de plus commun, que de voir des enfans, qui ne reſſemblent point du tout à leurs parens dans leurs eſprits, dans leurs inclinations, dans la figure de leurs corps,

à couver aux parties de la femme propres à la génération; *& genitalibus fœmina foveis commendata.* Le même Auteur ſoûtient que les ames viennent toutes d'Adam. Voici comme il s'en explique. Nous définiſſons les ames, des ſubſtances nées par le ſouffle de Dieu, & provenant toutes d'une ſeule: *Definimus animam, natam ex Dei flatu, ex una redundantem.* Dans un autre endroit il dit, toute cette abondance d'ames vient d'une ſeule: *Ex uno homine tota hæc animarum redundantia agitur.* Mais cela ne s'accorde pas bien avec ſon principal argument pour la tranſmiſſion, ou génération de l'ame, qu'il ſuppoſe que les enfans reçoivent de leurs parens. Car outre ce qu'on ajoûtera bien-tôt pour la réfutation de ce ſyſtême, ſi la génération de tous les hommes vient d'un ſeul, & qu'elle ſoit la cauſe de la reſſemblance; tous les hommes devroient reſſembler au prémier; & par conſéquent, ils devroient tous être ſemblables: ce qui n'eſt point *.

a. Les Curieux pourront voir ce paſſage dans Tertullien même, en ſon Traité *de l'Ame*, chap. 27.

b. C'eſt pourquoi le même Père fait l'ame de l'homme materielle.

* Tertullien peut donner à cela deux réponſes. La prémière, que tous les hommes, dans leurs embryons, reſſemblent à Adam. Qui prouvera le contraire? La ſeconde, que les impreſſions des objets extérieurs altérent cette reſſemblance dans quelques uns, & qu'elles ne le font pas dans quelques autres. Tous les chênes ſe reſſemblent dans leurs glans. Cependant il ne s'enſuit point de ce qu'ils ne ſe reſſemblent pas, lorſqu'ils ont crû, qu'ils ne viennent pas d'un même chêne: ils ſe reſſembleront tous, s'il n'y a rien qui les en empêche: ils ne ſe reſſembleront jamais, s'il y a des obſtacles à cette reſſemblance. Leurs parties ſont les mêmes; mais la diſpoſition, qui ſeule fait la différence, eſt inégale.

corps, dans leur teint; & qui, j'en ſuis ſûr, différent beaucoup entre enfans mêmes. Cette différence a autant de force, pour prouver qu'il n'y a point de génération d'ames, que la reſſemblance en a, lorſqu'elle arrive, pour prouver que les ames ne paſſent pas des pères aux enfans. Au reſte, il ne m'eſt pas difficile de rendre raiſon de cette reſſemblance, ſans le ſecours de la génération des ames. Il eſt manifeſte, que ce qu'on boit & ce qu'on mange, l'air qu'on reſpire, les ſons qu'on entend, les objets qu'on void, la compagnie qu'on fréquente, &c. il eſt, dis-je, conſtant que tout cela cauſe du changement dans les hommes, tantôt à l'égard de leurs facultez intellectuelles, tantôt à l'égard de leurs paſſions & de leurs humeurs, & quelquefois à l'égard de leur ſanté, & des autres circonſtances qui ſe rapportent à leurs corps: & cependant les filamens * originaires, & les parties eſſentielles de l'homme, reſtent toûjours les mêmes. Si les ſemences des animaux ſont donc, comme je ne doute point qu'elles ne ſoient, des animalcules † déjà formez [a], qui ſont répandus çà & là, mais ſur-tout dans les lieux propres à les conſerver: s'ils entrent enſuite dans le corps avec les alimens, ou peut-être avec l'air ſeul: s'ils ſont après cela dans les corps des mâles ſéparez par des eſpèces de couloires, particulières à chaque eſpèce d'animaux: s'ils ſont logez dans les vaiſſeaux, qui ſont comme les reſervoirs de la ſemence, où ils ſont capables d'accroiſſement, & ſuſceptibles de quelque eſpèce d'influence: tranſportez enſuite dans les matrices des femmes, s'ils y reçoivent une plus abondante nourriture; & s'ils y croiſſent, juſques à ce qu'enfin ils deviennent trop grands pour

a. Ceci paroitroit être favoriſé par ceux qui ſoûtiennent, que toutes les ames furent créées au commencement: opinion ſouvent rapportée dans *Nachalat Aboth*, & ailleurs; ſi l'Auteur de ce Livre ne faiſoit dériver le corps *d'une goutte ſouillée*; comme on peut le voir dans *Pirke Aboth*, & ailleurs. Le Rabbin David Kimchi en particulier dit de l'homme, *qu'il tire ſon origine d'une goutte de ſemence, qui ſe change en ſang, & qu'il croit peu-à-peu, juſques à ce que ſes membres ſoient parfaits.*

* *Originalia ſtamina.*
† *Animalcula.* Voiez la Note plus haut.

pour leur prison [a]: ſi c'eſt donc là la manière, dont ſe fait la génération; pourquoi cette augmentation jointe avec la nourriture reçûe des parens, qui eſt préparée dans leurs vaiſſeaux, & qui eſt celle, dont les parens ſe nourriſſent eux-mêmes; pourquoi, dis-je, cette nourriture & cette augmentation ne ſeroient-elles pas à l'égard des animalcules & des embryons, à-peu-près ce qu'elle eſt à leur égard? Pourquoi ne rendroient-elles pas par conſéquent leurs petits ſemblables aux parens, ſans qu'ils en reçoivent autre choſe. Certaines impreſſions peuvent être faites ſur le fœtus, & les fluides, qui lui ſont communiquez par les parens, peuvent avoir reçû certaines teintures, quoique l'animal n'ait pas été formé par les parens, ni tranſmis par leur canal. Cette hypothèſe, qui s'étoit depuis long-temps offerte à mon eſprit, me ſuggère une raiſon de la reſſemblance, que l'enfant a tantôt au père, & tantôt à la mère: elle vient de ce que les vaiſſeaux de l'animalcule ſont plus diſpoſez à recevoir une plus grande quantité d'alimens, de celui des parens, auquel il reſſemble le plus: ou les fluides & les eſprits animaux peuvent dans l'un cauſer une plus forte fermentation, & agir avec plus de violence que dans l'autre, & ils doivent par conſéquent avoir un plus grand effet. On doit remarquer ici, que quoique la quantité d'aliment, que l'animalcule reçoit du père, ſoit peu de choſe en comparaiſon de l'abondante nourriture qu'il reçoit de la mère: cependant la prémière peut faire une plus forte impreſſion ſur le fœtus, parceque la nourriture, communiquée par le père, a été la prémière addition faite aux filamens originaires; parcequ'elle ad-

a. Cette rélation détruit l'argument, ſur lequel Cenſorin dit, que plusieurs anciens Philoſophes fondoient l'éternité du Monde: *Parcequ'ils nioient, qu'il fût poſſible de découvrir ſi les œufs, ou les vaiſſeaux ont prémièrement été engendrez, puiſqu'il ne peut y avoir d'œuf ſans oiſeau, ni des vaiſſeaux ſans œufs.* Cette queſtion étoit autrefois vivement débattue, comme on peut le voir dans Macrobe, & dans Plutarque, qui l'appelle *une queſtion * difficile, & qui a beaucoup exercé les Diſputeurs.*

* Il l'a jugée lui-même digne de ſes recherches, car il en a fait un problême; qui eſt le troiſiéme du liv. 2. de ſes *Sympoſiaques*, tome 2. p. 635.

adhère immédiatement à leur ſubſtance; & parcequ'elle a été d'abord unie à eux.

Puiſqu'il ne peut être vrai, que la génération de l'enfant, qui eſt un individu compoſé de corps & d'eſprit, vienne proprement à la fois du père & de la mère, tous les traits de reſſemblance, qu'il peut avoir avec un des deux, procédent néceſſairement d'une cauſe telle que je l'ai marquée; ou du moins d'une cauſe différente de la génération. Car l'enfant reſſemblant quelquefois au père, & quelquefois à la mère, & la génération ſe faiſant toûjours par le père, ou toûjours par la mère; il ſuit qu'il y a quelquefois dans l'enfant une reſſemblance à celui, qui n'eſt pas l'auteur de la génération: & ſi un enfant peut reſſembler à un de ſes parens, quoique la génération ne vienne pas de ce parent; pourquoi un autre enfant ne pourroit-il pas en faire de même *? La vérité des raiſons, que je viens d'alléguer, paroit très ſouvent véritable du moins dans les plantes qui différent, ſi elles ſont élevées dans différens terroirs & ſous différens climats; quoique leur ſemence ſoit la même. La différente nourriture communique une différence à la ſemence, ou à la plante originaire: & par-là cette plante eſt rendue en quelque manière ſemblable à celles qui ſont cultivées dans le même terroir.

J'ai deſſein de réfuter dans la ſuite la ſuppoſition, que l'ame eſt purement materielle, ou l'effet de quelque diſpoſition de la matière: ſuppoſition, que je regarde comme un des principaux ſoûtiens de la génération des ames. Mais je dirai ici par avance, que quoique nous ne puiſſions pas nous former l'image d'un eſprit, & parceque les êtres materiels peuvent ſeuls être dépeints, repréſentez par des images; nous avons

* L'Auteur pouvoit à mon avis abréger ſon Argument, de cette manière. Un enfant reſſemble quelquefois plus à l'oncle, ou à la tante, au couſin, ou à la couſine, qu'au père, & à la mère: or l'oncle, ni la tante, le couſin, ni la couſine n'ont par la ſuppoſition aucune part à la génération de l'enfant; donc, &c. Bien plus cette reſſemblance ſe trouve ſouvent plus parfaite avec un étranger, qu'avec aucun des parens. Or, &c. Donc, &c.

Digitized by Google

avons cependant raiſon d'affirmer l'exiſtence d'une ſubſtance ſpirituelle [a]. La matière eſt une ſubſtance qui nous eſt aſſez familière: nous connoiſſons aſſez bien ſa nature & ſes propriétez: & puiſque nous ne trouvons aucun être materiel, qui ait vie, & qui ſoit doué de la faculté de penſer; mais que tous les êtres materiels ont au contraire pluſieurs propriétez incompatibles avec cette faculté; nous ſommes dans la néceſſité d'avouer, qu'il y a une eſpèce de ſubſtance différente de la materielle: & quoique nous ſoions dans l'impoſſibilité de tirer quelque ébauche de nos eſprits, nous ſommes forcez à conclurre, que notre ame doit être de l'eſpèce, ou d'une des eſpèces des ſubſtances incorporelles; car il en faut admettre pluſieurs. Or eſt-il ſurprenant, que nous nous trouvions dans cette impoſſibilité? Car dans le fonds, comment l'eſprit peut-il être ſon propre objet [b]? Il peut à la vérité contempler le corps, qui lui ſert de demeure; il peut connoître ſes propres actes, il peut réfléchir ſur les idées qui s'offrent à lui; mais il ne peut avoir une idée complette de ſoi-même, ſans être à la fois l'objet & le ſpectateur. L'Etre parfait, dont les connoiſſances ſont infinies, peut ſeul ſe connoître ainſi intimement lui-même.

Ceux qui fondent la génération de l'ame ſur la ſuppoſition qu'elle eſt materielle, & qu'elle eſt dans le corps, ou comme une de ſes parties, ou comme ſa modification, me paroiſſent encore ſe tromper groſſiérement, parceque le corps n'eſt pas lui-même engendré par les parens: il paſſe à la vérité dans eux: ils lui prêtent, pour ainſi dire, une demeure & une ſubſiſtance paſſagère, mais il ne peut être formé par eux, ni croître d'aucune de leurs parties: car il faut que toutes ſes parties nobles & eſſentielles ne compoſent qu'un ſeul ſyſtême, dont toutes les parties commencent à exiſter en même temps, & ſoient formées à la fois au prémier inſtant de la pro-

a. C'eſt tout ce qu'Epicure avoit à dire en faveur de ſes atomes: car ils étoient ſeulement *des corps, que l'eſprit ſeul comprend*, Juſtin Martyr.

b. *Car la vûe n'eſt pas dans ce que l'on void*, Plotin.

production de l'animalcule, puiſqu'aucune de ſes parties ne pourroit recevoir de nourriture, ni devenir même quelque choſe ſans les autres: ſi au contraire quelcune de ſes parties étoit préexiſtente au reſte, elle décherroit, elle ſe pourriroit, pour ainſi dire, bien-tôt, faute de recevoir ſa nourriture par les vaiſſeaux propres à la lui communiquer: nous en voions tous les jours des exemples dans les membres, & dans les organes des animaux, qui périſſent, lorſque le ſecours, qu'ils devroient recevoir ſelon l'œconomie naturelle du corps, eſt en quelque manière interrompu, ou retardé. Puiſqu'un corps organiſé, qu'il faut néceſſairement faire à la fois, & comme d'un ſeul trait, ne peut naturellement être l'effet d'une augmentation faite par degrez, je ne puis m'empêcher de conclurre, que le Père tout-puiſſant a créé au commencement les animalcules de châque eſpèce, pour ſervir à toutes les générations futures d'animaux. Toute autre manière de production reſſembleroit à cette génération connue par les Philoſophes ſous le nom d'équivoque *, & de ſpontanée †, dont on eſt à préſent tout-à-fait revenu: il eſt certain, que les autres exemples de l'analogie de la Nature, & que les obſervations faites par le moien des microſcopes, appuient fortement ce que je viens d'avancer.

En dernier lieu, ſi la race des hommes n'eſt pas de toute éternité, il n'y a point d'homme qui ne ſoit deſcendu de deux prémiers parens, & les ames de ces deux prémiers parens ne peuvent pas s'être écoulées de l'un à l'autre. Or il conſte par le cours ordinaire des choſes terreſtres, & par l'Hiſtoire du Genre-humain [a], des Arts, & des Sciences [b], que la race des hommes n'a point exiſté

a. S'il n'y a point eu une origine, & une génération du ciel & de la terre, pourquoi les Poëtes ne chantent-ils pas d'événement antérieur à la guerre de Thèbes, & à l'embraſement de Troie? Lucrèce livre 5. vers 325.

b. Les hommes ont péri en pluſieurs & diverſes manières, & ils périront de même: mais

* Génération équivoque eſt celle qui ſe fait ſans la conjonction du mâle & de la femelle.

† Génération ſpontanée eſt celle qui vient ſans aucune cauſe.

exiſté de toute éternité. Les objections contre cet argument priſes d'inondations, de conflagrations, &c. imaginaires ne font aucune impreſſion ſur mon eſprit: car ſuppoſons, qu'il arrive à préſent quelque pareille calamité; elle ſera univerſelle, ou particulière: ſi elle eſt univerſelle, & que perſonne ne puiſſe en échapper, il ne reſtera plus d'hommes; ou il faut qu'ils ſoient une ſeconde fois multipliez par le moien de quelques prémiers parens. Si cette calamité eſt ſeulement bornée à quelques lieux particuliers; ſi elle ne ſe fait ſentir que dans quelque partie du globe; ſi elle ne monte pas à la cime des plus hautes montagnes; ſi les plus fermes rochers en ſont à couvert; s'il reſte enfin quelque moien naturel de s'en délivrer; il y aura certainement un nombre d'hommes très conſidérable, qui ſurvivront aux autres. Or peut-on penſer, que ceux qui ſurvivroient, ſeroient tous d'une ignorance ſi craſſe, que perſonne parmi eux ne ſeroit en état de donner la rélation des choſes les plus communes? Perſonne ne pourroit-il lire, ni écrire, ni ſe reſſouvenir même qu'il y auroit autrefois eu des lettres? N'y en auroit-il pas un ſeul, qui entendroit quelque métier, ou quelque profeſſion, qui pourroit décrire les maiſons que les hommes avoient auparavant, la manière dont ils avoient accoûtumé de s'habiller, comment ils apprêtoient leurs viandes; qui ſauroit dire quelles étoient même les choſes dont il ſe nourriſſoient? Peut-on ſuppoſer, que tous les Livres, toutes les armes, toute ſorte de manufactures, tous les vaiſſeaux, tous les édifices, toutes ces excellentes productions de l'addreſſe & de l'induſtrie des hommes, qu'on admire à préſent dans le Monde, ſeroient ſi abſolument, ſi entiérement détruites, qu'il n'en reſteroit plus la moindre partie, la moindre trace, le moindre ſouvenir, non pas même aſſez pour donner quelque ouverture, capable du moins de faciliter le rétabliſſement des Arts les plus néceſſaires? Ces Echappez d'un ſi terrible naufrage ſeroient ſans doute vétus, & ils auroient au-

mais le plus grand nombre périt par les embraſemens & par les inondations, Platon dans ſon *Timée*, p. 524.

autour d'eux pluſieurs choſes, ſans le ſecours deſquelles il leur auroit été impoſſible de ſe ſauver, & de ſurvivre a une ſi triſte cataſtrophe. En un mot, il n'eſt point d'incendie, point de déluge, point de deſtruction, qui puiſſent favoriſer l'objection, & réduire le Genre-humain à cet état, où les anciens Memoires, & d'autres marques infaillibles, nous apprennent qu'il étoit, il n'y a pas beaucoup de milliers d'années; il n'y a, dis-je, point de deſtruction, qui puiſſe favoriſer l'objection, excepté celle qui n'épargneroit abſolument que deux ou trois couples de perſonnes, dénuées de tout, les plus ſtupides [a] & les plus ignorantes de tout le nombre: l'homme le plus idiot, le plus ruſtique, le plus ſauvage * conſerveroit ſes vieilles habitudes, & il reprendroit ſon ancienne manière de vivre, dès qu'il en auroit l'occaſion: ſuppoſé même, que l'occaſion lui manquât, l'auteur de l'objection n'en pourroit pas tirer avantage, puiſque ſans l'interpoſition d'une puiſſance ſurnaturelle, il ne pourroit point arriver de pareille révolution; les créatures ne pourroient pas être conſervées toutes nues; la terre ne pourroit point renaître de ſes cendres, ni de ſes ruines, après une calcination, une diſſolution, une deſtruction entière de toutes choſes. Permettez-moi d'ajoûter à cela, que quoiqu'il y ait eu dans des Païs particuliers pluſieurs inondations, & pluſieurs grands tremblemens de terre; & quoique pluſieurs montagnes aient vomi des torrens impétueux de flammes; cependant il n'y a point de rélation, point de preuve, qui inſinue, qu'un pareil événement ait jamais été univerſel [b]; excepté peut-être celle d'un ſeul déluge: & quant à ce déluge, ſi nous entendions parfaitement la Langue, dans laquelle la rélation nous en a été laiſſée; & ſi nous étions bien inſtruits de la manière d'écrire

a. *Des hommes ſans lettres & ſans ſavoir*, Platon dans ſon *Timée*, p. 524.

b. Car ce qui a été avancé ſans fondement, & pour faire ſimplement en général valoir une cauſe, n'eſt d'aucun poids. On en peut dire autant du témoignage d'Arnobe, qui ſemble avouer, qu'il y a eu des embraſemens univerſels: *Quand eſt-ce que le Monde*, demande-t-il, *a été réduit en cendres? N'eſt-ce pas avant nous?*

* *Homines ſylveſtres.*

crire l'Hiſtoire, propre à cette Langue; cela auroit peut-être épargné les pénibles, les prodigieux efforts, qu'on a faits pour découvrir les cauſes de cette ſurprenante révolution : outre que les mêmes Archives, qui nous apprennent la réalité de cet événement, nous apprennent auſſi la part immédiate, que Dieu y eût: elles nous aſſûrent, que les hommes, qui périrent alors, de même que ceux qui leur ſurvécurent, étoient deſcendus de deux premiers parens; & ſi cette autorité eſt une preuve ſuffiſante d'une partie de la rélation, elle l'eſt néceſſairement auſſi de tout le reſte.

Nous pouvons donc conclurre, que l'ame de l'homme avec ſes facultez intellectuelles, &c. dépend d'un Etre ſupérieur, qui ne peut certainement être que Dieu, ou l'Etre ſuprême.

XVI. Prop. Quoique l'eſſence & la manière d'être de Dieu nous ſoient également incompréhenſibles, cependant nous pouvons dire avec certitude, qu'il eſt exempt de toute imperfection; c'eſt-à-dire, qu'il eſt un Etre, dont la nature exclud toute ſorte de défauts.

Quoique cette Propoſition ait déjà été prouvée[a], je vai pourtant l'expliquer un peu plus au long en cet endroit. Comme nos eſprits ſont finis, ils ne peuvent point ſans contradiction comprendre l'Infini. Quand même nos ames recevroient la plus vaſte, la plus étendue capacité, qu'on voudra ſuppoſer; cependant tandis qu'elles retiendront leur propre nature, tandis qu'elles continueront d'être de l'eſpèce des ſubſtances créées, on ne fera ſimplement que les ſuppoſer capables d'appercevoir un plus grand nombre d'idées finies, qui ne peuvent jamais, pour ſi nombreuſes & pour ſi ſublimes qu'elles ſoient, former une idée complette & poſitive de la perfection de Dieu. Car un Etre parfait doit être infini, & infiniment unique: il ne peut entrer dans ſa nature, ni rien de fini, ni aucun mélange d'êtres finis.

Com-

a. Prop. V. VI.

Comment pourrions-nous comprendre la nature d'un Etre ſuprême incorporel ; comment pourrions-nous nous former l'idée de ſa manière d'être ; nous qui ne comprenons pas la nature de la plûpart des eſprits inférieurs ; & qui ne pouvons nous former aucune idée de la matière ſeparée de ſes accidens ; j'entends ſeparée du ſuppôt de ſes accidens? Comment parviendrions-nous à une connoiſſance entière du Créateur du Monde, nous qui ſommes incapables de connoître l'étendue même du Monde, le grand nombre des regions inconnues qu'il contient, ce qui ſe paſſe dans ces regions, où n'ont jamais pû atteindre nos lumières, ni les recherches de la Philoſophie : nous, en un mot, qui ne pouvons nous tourner d'aucun côté, ſans rencontrer quelque choſe au-deſſus de notre entendement? Si nous ne pouvons porter notre pénétration juſques à découvrir parfaitement la nature des effets ; devons-nous nous attendre, que notre conception ſera admiſe à percer la nature de leur cauſe ; de cette cauſe ſi ſupérieure à toutes les autres? La perfection & la manière d'être de Dieu ſont donc néceſſairement d'une nature & d'une eſpèce, ſupérieures à tout ce que nous pouvons jamais imaginer.

Malgré tous nos défauts, nous pouvons néanmoins aſſûrer poſitivement, qu'il n'y en a aucun dans Dieu : il eſt parfait comme nous avons vû ; il ne peut donc pas être défectueux, ni imparfait, cela n'a pas beſoin de plus grande preuve. Mais ce qui ſuit de-là, & que je voudrois qu'on tâchât de bien comprendre, & de graver profondément dans la mémoire, eſt qu'il faut bannir de ſa nature la privation de vie & d'activité, l'ignorance, l'impuiſſance, les actes contraires à la raiſon & à la vérité, &c. parceque ce ſont là des imperfections, des défauts de connoiſſance, des privations de pouvoir, &c. des défauts & des taches en nous-mêmes : & quoique la perfection de Dieu ſoit au-deſſus de toutes nos idées : quoiqu'elle ſoit d'une eſpèce différente des perfections des hommes, ou de tout autre être fini ; cependant ce qui eſt un dé-

défaut dans nous, en ſeroit un bien plus grand dans Dieu; & on ne peut lui en attribuer aucun, de quelle nature qu'il puiſſe être [a].

Quoique nous ne comprenions pas la manière, dont Dieu connoît les choſes, l'ignorance étant pourtant uniforme, & d'une même nature dans chàque ſujet, nous comprenons ce qui eſt ſignifié par le terme d'ignorance, & nous pouvons nier véritablement & au pied de la lettre, qu'elle ſoit compatible avec la nature de l'Etre ſuprême. On peut faire ſur la puiſſance, ſur la manière d'opérer, &c. de Dieu, les réflexions & les raiſonnemens, que nous avons faits ſur ſa ſcience. Lorſque nous parlons poſitivement des attributs intrinſèques & eſſentiels de Dieu, comme quand nous diſons, qu'il ſait tout, qu'il eſt tout-puiſſant, & éternel, &c. nous voulons ſeulement dire, qu'il n'y a point d'objet, qui puiſſe être connu, ou réduit en acte, qu'il ne connoiſſe, & qu'il ne puiſſe faire; & qu'il eſt ſans commencement & ſans fin, &c. & nous ne ſortons pas en cela des bornes de la Propoſition [b], c'eſt-à-dire, que nous pouvons tenir ce langage ſans préſumer de comprendre ſa nature.

XVII. Prop. Malgré ce qui a été dit ci-deſſus dans les Prop. V. & VI. nous pouvons conſiderer Dieu comme agiſſant dans la production & dans le gouvernement du Monde: & nous pouvons tirer des conſéquences, de ce qu'on appelle les ouvrages de Dieu [c]; parceque nous pouvons le faire ſans prétendre comprendre la manière de ſon exiſtence. Au contraire, la contemplation de ſes ouvrages nous met dans la néceſſité d'avouer, qu'il faut qu'ils ſoient gouvernez par un Etre incompréhenſible.

Sans comprendre comment les cauſes ſecondes dépendent de Dieu, comment il influe ſur elles, comment il les diſpoſe;

a. Si ces paroles, *petit homme que je ſuis, je ne ferois point cela*, qui ſont dans Terence une ſimple queſtion, avoient été une affirmation; quelle piquante réflexion n'auroient-elles pas contenu contre les Divinitez Paiennes?

b. Nous diſons qu'il n'eſt pas: mais nous ne diſons pas qu'il eſt, Plotin.

c. Il n'y a pas d'autre moien de le comprendre que par ſes ouvrages, Maimonidès.

ſe; parceque cette dépendance, cette influence, & cette diſpoſition entrent dans la nature de l'Etre ſuprême; & qu'on ne peut les concevoir, ſans concevoir en même temps celle-ci; je puis néanmoins, en conſiderant que les choſes n'exiſtent pas d'elles-mêmes, & en remarquant l'œconomie & le deſſein de leur arrangement; je puis, dis-je, conclurre qu'il y a un Etre, duquel dépend cette exiſtence, & par lequel elles ſont miſes dans l'ordre, où elles ſont: je puis appeller cet Etre Dieu; c'eſt-à-dire, l'Auteur & le Gouverneur du Monde, &c. ſans aucune contradiction à moi-même, ou à la vérité; comme je me flatte, que nous l'avons ſuffiſamment fait voir dans ce que nous avons dit, & que nous allons encore mieux prouver dans la Prop. ſuivante.

XVIII. Prop. Dieu, qui a donné l'exiſtence au Monde, le gouverne auſſi par ſa Providence.

Touchant cette importante queſtion, s'il y a, ou s'il n'y a pas une Providence Divine, j'ai accoûtumé de faire pour ma propre édification les raiſonnemens qui ſuivent.

1. On peut dire, qu'il y a dans le Monde un Etre qui le gouverne, ou du moins que le Monde n'eſt point flottant au gré du hazard *; s'il y a des loix, par leſquelles les cauſes naturelles agiſſent, par leſquelles les divers phénomènes, qu'on y void, arrivent réguliérement, & par leſquelles la conſtitution générale des choſes perſevère conſtamment. Il y a un Gouverneur du Monde, s'il y a des règles obſervées dans la production des herbes, des arbres, &c. ſi les différentes eſpèces d'animaux ſont toutes douées des facultez propres à diriger & à déterminer leur mouvement à proportion du rang qu'elles tiennent, & des emplois qu'elles rempliſſent dans le Monde animal: de ſorte que quand les animaux agiſſent conformément à ces loix, on peut dire qu'ils obéiſſent à la loi de la Nature, ſi toutes ces eſpèces d'animaux ſont placées [a] dans les

a. *Depuis les cornes des licornes juſques aux œufs des poux*, comme parlent les Juifs dans le Traité du Talmud intitulé, *Avoda Zara*, où il eſt traité de l'idolatrie.

* Ἀνυφίστως, comme un vaiſſeau à la merci des vents, ſans gouvernail & ſans pilote. Ce mot Grec eſt, je croi, particulier à St. Grégoire de Nazianze.

les élemens les plus convenables à leur nature & à leurs beſoins particuliers [4]; & s'ils ſont munis de tout ce qui leur eſt le plus néceſſaire pour leur propre conſervation. En un mot, il y a un Gouverneur du Monde, ſi les cas, qui ſe rapportent aux animaux raiſonnables, ſont diſpoſez avec un tel ſoin & d'une telle manière, qu'il ſe trouve au bout du compte, qu'on ne ſauroit les rendre plus conformes à la raiſon, qu'ils le ſont effectivement.

2. S'il y a des loix ſi régulières & faites avec tant de prévoiance, elles ne peuvent venir que de l'Auteur de la Nature; parceque les loix, qui réſultent des natures des choſes, de leurs propriétez, & de l'uſage des facultez naturelles, loix qu'on peut dire être écrites ſur les choſes mêmes, ne peuvent venir que de lui: tout ce dont l'exiſtence dépend de Dieu, ne peut, ſous quelque condition que ce ſoit, exiſter contre la volonté de Dieu, & n'être pas, par conſéquent, ſujet aux loix, auxquelles il plait à Dieu de l'aſſujettir; c'eſt-à-dire, aux loix, que Dieu même a faites. Outre qu'aucun autre être ne peut impoſer des loix, ou preſcrire une forme de gouvernement, au Monde; parceque tous les autres êtres font eux-mêmes partie du Monde; & qu'ils n'exiſtent que dépendamment de Dieu.

3. Par la Providence de Dieu j'entends l'action, par laquelle Dieu gouverne le Monde par les loix, dont nous avons parlé; & par laquelle il pourvoit aux beſoins de ſes créatures de la manière, que nous avons expliquée. De ſorte que de l'exiſtence de ces loix ſuit néceſſairement auſſi celle de la Providence.

4. Il n'eſt pas impoſſible qu'il y ait de telles loix: au contraire nous avons lieu de croire qu'il y en a réellement. Il ſeroit

4. Je ne prétends pas me mêler ici des cas particuliers, qui ſe rapportent aux êtres inanimez & privez de la raiſon, tels que ceux dont Maimonides dans *More Nebochim* fait mention; comme par exemple une feuille, qui tombe d'un arbre, une araignée prennant une mouche, &c. & qu'on dit être des *accidens parfaits*: quoiqu'il ſoit ſouvent difficile de les ſeparer des cas des êtres raiſonnables, & de connoître ce qu'eſt un *accident parfait*.

roit infiniment abſurde d'avancer, qu'une choſe eſt impoſſible à un Etre, dont la nature eſt infiniment au-deſſus de toutes nos conceptions; ſi cette choſe n'implique pas contradiction dans les termes mêmes: mais nous pouvons pourtant aſſûrer ſans crainte d'erreur, qu'il eſt impoſſible à la créature, qui doit ſon exiſtence à l'Etre infini, de s'arracher jamais ſi entiérement au pouvoir de ſon Créateur, de ſe mettre ſi bien, pour ainſi dire, hors de ſa tutèle, que la manière d'exiſter de cette créature puiſſe jamais être réglée & déterminée ſans l'influence du même Etre ſuprême, dont elle a reçû l'exiſtence.

Quant aux ſubſtances inanimées, nous voions que le cas eſt réellement tel, que nous l'avons ſuppoſé ci-deſſus. Les corps céleſtes, qui ſont les plus conſidérables par leur groſſeur, gardent conſtamment leurs ſtations: ils ne ceſſent jamais de faire, & de refaire les mêmes circuits une infinité de fois, par la détermination d'une loi conſtante & inviolable. Les corps plus petits & les particules de la matière obéiſſent continuellement aux loix d'attraction, d'impulſion, &c. Quand il y a dans les uns & les autres quelque changement apparent, il vient uniquement des différentes diſpoſitions, & des diverſes combinaiſons des choſes; mais ils agiſſent toûjours dans le fonds ſuivant les loix, qu'ils ont obſervées auparavant. Les loix de la gravité & du mouvement nous ſont ſi familières, que nous ſommes, pour ainſi dire, capables de compter leurs effets, & de nous en ſervir pour ſuppléer aux forces naturelles, qui nous manquent, par celles des machines, qui répondent conſtamment, ou à nos fins, ou à la manière, dont elles ſont diſpoſées. En un mot, bien loin qu'il ſoit impoſſible au Monde materiel d'être gouverné par des loix, l'expérience nous montre au contraire, que toutes les parties de la matière ſont ſujettes à des loix, qu'il ne leur eſt pas poſſible de violer.

Nous voions auſſi, que les végétables ne ſuivent pas avec une moindre exactitude les loix, qui leur ſont preſcrites. Chaque eſpèce eſt la production d'une ſemence particulière: chà-

chaque espèce a la même tissure de fibres: chaque espèce est nourrie par les mêmes sucs, qui lui sont également communiquez par la terre, qui sont digérez & préparez dans la même espèce de vaisseaux, &c. Les arbres reçoivent, pour ainsi dire, tous les ans leurs livrées particulières, & ils produisent constamment les fleurs, qui leur sont propres. Les familles des fleurs sont toutes habillées de la même manière; elles ont toutes une figure particulière à leurs espèces; & elles exhalent toutes les mêmes parfums: chacune d'entr'elles a ses saisons; chacune a reçû, diroit-on, de la Nature une profession & un métier, dont elles se servent industrieusement pour produire les alimens & les manufactures, pardonnez la catachrèse *, nécessaires aux animaux. La facilité, avec laquelle elles croissent, est proportionnée à l'utilité, dont la plûpart d'entr'elles sont au Monde animal: si leur demeure est fixée dans la terre; si elles sont insensibles & comme inutiles à la Société, elles sont ordinairement du genre commun †: enfin elles produisent une grande quantité de graine pour conserver & pour multiplier par là leurs espèces, qui périroient peut-être à cause de l'abondante consommation, qui se fait de leurs fleurs & de leurs graines. Il paroît par tout cela, que les fleurs sont conservées, & qu'elles répondent sans variation aux fins proposées dans leur production, en vertu de quelque réglement établi par l'Auteur de la Nature.

Pour venir à ce qui regarde les animaux; ils obéissent à des loix, qui, toutes compensations faites, leur sont communes avec les êtres inanimez, & avec les végétables [a]; du moins leurs loix sont elles semblables. Les individus de plusieurs espèces d'animaux, comme ceux des espèces des fleurs, ont généralement la même figure, & les mêmes membres, qu'il

a. Pline, dans le livre 16. chapitre 25. de l'*ordre que la Nature tient dans les semences*, parle des arbres dans les mêmes termes, qu'il fait des animaux.

* Figure de Rhétorique, qui se fait lorsqu'à faute d'un mot assez expressif, l'Orateur en emploie un moins propre.

† Ἀμφιθήλεα, c'est-à-dire, qu'il convient au mâle & à la femelle.

qu'il faut entretenir & cultiver de la même manière: ils ont les mêmes vaiſſeaux; & ces vaiſſeaux ſont pleins de la même eſpèce de fluides & des mêmes glandes, pour la ſeparation & pour l'entretien des parties, qui tendent dans les uns & dans les autres à la même fin: ils ſont aiguillonnez par les mêmes appetits, par le même penchant, par les mêmes ſoucis de prendre leur nourriture, & de perpétuer leurs eſpèces. On peut dire que tout ce qui, ſans s'eloigner des voies générales, eſt conſervé de la même manière & par des méthodes fixes & immuables, obſerve la même règle, & qu'il eſt ſujet à la même loi; règle, & loi, qui, en agiſſant ſur lui & en le limitant, viennent d'un principe extrinſèque, ou qui lui ont été données avec ſa nature. Il y a de plus certaines obligations, qui réſultent de divers degrez de raiſon & de ſentiment, ou ſimplement de ſentiment, qu'il nous eſt impoſſible de ne pas ſentir intérieurement en nous-mêmes, dont nous ne pouvons nous empêcher d'obſerver quelques foibles traces dans les eſpèces inferieures à notre eſpèce, & qu'on ne peut regarder que comme des loix, ſelon leſquelles les animaux ſont neceſſitez à ſe mouvoir & à ſe gouverner; c'eſt-à-dire, pour m'exprimer autrement, par leſquelles l'Auteur de leurs natures les gouverne lui-même. Il eſt vrai, que ces loix n'impoſent peut-être pas une néceſſité abſolue; & qu'elles ne ſont pas de la nature de celles des êtres inanimez & purement paſſifs; parcequ'on doit ſuppoſer, que les êtres ſujets à ces loix, les hommes au moins, ont quelque degré de liberté; & qu'ils agiſſent par principe, & lorſqu'ils ſont déterminez par certains motifs. Cependant ces loix retiennent la nature de loix, quoiqu'elles ne ſoient pas parfaites; & elles peuvent faire partie de cette Providence, qui préſide ſur tout ce qui ſe paſſe dans le Monde. Je conſidère tous les avantages, que j'acquiers par mes propres & libres efforts, & par le droit uſage de mes facultez naturelles, comme des avantages, qui ſont auſſi réellement les effets de la Providence & du gouvernement de Dieu, que ſi Dieu me les donnoit immédiatement ſans que j'agiſſe; puiſque toutes

mes

mes facultez & toutes mes forces, quelles qu'elles ſoient, dépendent de lui; & elles ſont, par rapport aux avantages qu'elles me peuvent procurer [a], comme les inſtrumens de ſa Providence à mon égard.

Je finis cet article en concluant, que bien loin qu'il ſoit impoſſible aux différentes eſpèces d'animaux d'être faites & placées d'une manière, qui leur procure une plus grande facilité de pourvoir à leur propre conſervation & à leur deffenſe: j'entends autant que cette conſervation & cette deffenſe ſont compatibles avec l'œconomie générale du Monde, puiſque quelques-unes de ces eſpèces ne peuvent pas bien ſubſiſter ſans la deſtruction des autres; bien loin, dis-je, que cette diſpoſition des animaux ſoit impoſſible, nous voions au contraire, que les hommes, les bêtes, les poiſſons, & les inſectes ont des organes & des facultez ſi bien proportionnées aux beſoins & aux occaſions, qu'ils ont de trouver leur nourriture & leur proie, &c. que ceux, qui s'attachent ſerieuſement à l'étude de la Nature, ne peuvent aſſez s'en étonner. Si les hommes ont, ce ſemble, beſoin pour conſerver la vie, d'un plus grand nombre de choſes qu'aucune autre eſpèce de créatures, c'eſt parceque, non contens du ſeul *Honnête* & du ſeul Néceſſaire, ils ſe ſont eux-mêmes par leur luxe, par leurs débauches, & par les outrages qu'ils font ſcandaleuſement à leur raiſon, réduits à l'impoſſibilité de conſerver leur vie ſans de très grands fraix.

Puiſque le Monde n'a donc pas été laiſſé après ſa production dans le cahos & dans la confuſion; mais qu'il perſevère dans une régularité auſſi conſtante que ſa durée: puiſque les différentes eſpèces des êtres, qui y ſont, ont toutes leurs emplois & leurs occupations particulières: puiſque la nourriture des plantes & des animaux eſt aſſignée à chaque eſpèce, & que quand les végétables & les animaux meurent, ils laiſſent

[a]. C'eſt pourquoi les Eſſeniens, dont parle Joſèphe, & qu'on rapporte avoir *tout laiſſé à Dieu*, & exclus les efforts des hommes, étoient dans une grande erreur.

ſent des ſucceſſeurs pour occuper leurs poſtes, & pour ſervir à continuer le plan & l'œconomie de l'Univers, &c. ce n'eſt pas demander aſſez, que de demander ſeulement, qu'on accorde la poſſibilité d'une Providence générale. Nous voions, ou du moins nous pouvons facilement voir les preuves inconteſtables d'une telle Providence [a].

Le grand point eſt de donner raiſon de cette Providence, que nous appellons particulière; c'eſt-à-dire, de celle qui ſe rapporte à châque homme en particulier. Les Etres raiſonnables, & les agens libres ſont capables de faire le bien & le mal, de mériter des récompenſes, ou des peines: les uns font un bon uſage de leurs facultez, & les autres en font un mauvais: l'homme vicieux ſe repentira peut-être de ſes vices; peut-être ne ſe repentira-t-il pas; ſuppoſé qu'il ſe repente, il peut retomber, ou il évitera peut-être la rechûte: ceux-ci peuvent ſe laiſſer aller à de mauvaiſes habitudes ſans y prendre garde, par la force du mauvais exemple, &c. plûtôt que par malice, & ils ont alors beſoin d'être corrigez: on peut ſuppoſer que ceux-là s'adreſſeront à Dieu pour lui demander ſon ſecours & ſa bénédiction, &c. & on peut par conſéquent eſpérer, que Dieu exaucera leurs prières. De-là il naît de très grandes différences, qui demandent d'un Gouverneur juſte, qu'il encourage, qu'il récompenſe, qu'il corrige, qu'il châtie, qu'il protège, qu'il faſſe proſpérer quelques hommes, qu'il en abandonne d'autres, ou qu'il diminue du moins leurs degrez de proſpérité & de bonheur. Or le bon ou le mauvais état des hommes pendant le cours de cette vie, leur ſûreté ou leurs perils, leurs malheurs ou leurs heureux ſuccès, dépendent de pluſieurs cauſes, qui paroiſſent à peine pouvoir être toutes déterminées par la Providence. Ces cauſes dépendent des actions de l'homme même, & des effets naturels de ſa propre conduite; des

a. *Comme lorſque quelcun entre*, dit Cicéron, *dans une maiſon, dans une Academie, dans la place publique, il ne peut, en contemplant l'ordre, la diſpoſition, la diſcipline, qui regne dans tous ces lieux; il ne peut, dis-je, penſer, que tout cela a été fait ſans quelque raiſon; mais il doit conclurre au contraire, qu'il y a quelcun, qui préſide ſur tout cela, auquel on obéit*, &c.

des actions des autres, qui ſe rapportent immédiatement à lui, ou qui l'intéreſſeront dans la ſuite; du cours de la Nature, qui doit ſans doute l'intéreſſer; de pluſieurs incidens en un mot, dont on ne peut rendre aucune raiſon [a]. Quant à ſes actions propres, il lui eſt impoſſible de connoître toûjours dans ce labyrinthe du Monde les voies, qui conduiſent à la félicité, ou qui en éloignent: ſuppoſé même qu'il ſache ce qu'il faut faire pour y parvenir, il eſt peut-être dans l'impuiſſance d'agir. De plus, ſi les actions des autres hommes ſont libres, comment ſeront-elles déterminées à être bonnes, ou mauvaiſes, ſelon qu'il les faudroit pour ſervir aux vûes particulières d'un autre homme; puiſque cette détermination eſt incompatible avec la liberté? Outre que la plûpart des hommes agiſſant en conſéquence de leur liberté, & des différens degrez de jugement & de force, qui leur ſont propres; il faut néceſſairement que leurs actions dérangent, & qu'elles embrouillent extrémement les deſſeins d'autrui [b], puiſqu'elles conſpirent, pour ainſi dire, les unes contre les autres; puiſqu'elles ſe coupent; puiſqu'elles ſe traverſent; puiſqu'elles ſont quelquefois dans une oppoſition directe; en un mot puiſqu'elles ont des effets différens dans les hommes d'un naturel différent, ou qui ſe trouvent dans de différentes conjonctures. Pour venir enfin au cours général de la Nature; s'il arrive qu'un homme de bien paſſe au pied d'un édifice qui s'écroule, peut-on eſpérer que, pour le délivrer, Dieu arrêtera la force de la gravité juſques à ce que cet homme de bien ſoit paſſé; ou pouvons-nous croire, que la chûte de cet édifice ſeroit hâtée, & que la gravité ſeroit augmentée pour attraper un méchant hom-

a. Les petites choſes ont ſouvent des effets imprévus & conſidérables; & les grandes en ont ſouvent de fort petits. La ſeule vûe d'une figue, montrée en plein Sénat à Rome, fut l'occaſion du renverſement de Carthage; *ce que n'avoient pû faire*, comme le remarque Pline livre 15. ch. 18. *les batailles de Trebie, de Traſimène, de Cannes qui furent comme des tombeaux du nom Romain, ni l'Armée des Carthaginois campée à trois milles de Rome, ni Annibal même qui vint à cheval juſques à la Porte Colline.*

b. Tandis que chacun fait ſes efforts pour faire réuſſir ſes deſſeins, il faut néceſſairement qu'il ſe trouve en oppoſition aux autres: *puiſque*, ſelon Lucrèce livre 5. vers 1122. *la multitude de ceux, qui aſpirent aux premiers honneurs, en a rendu le chemin difficile.*

homme, qui viendroit à paſſer, pour l'écraſer, pour en faire un exemple [a]. Si la ſûreté & le bonheur d'un homme dépendoient des vents & des pluies, faudroit-il qu'une nouvelle & extraordinaire influence de Dieu cauſât de nouveaux mouvemens dans notre Atmoſphère, & que ſes parties flottantes reçûſſent de nouvelles impreſſions & de nouvelles loix? Les nuées ſeront-elles précipitées, ou tenues ſuſpendues [b] au gré d'un, ou de deux hommes en particulier? Outre que les conditions & les intérêts des hommes ſont ſouvent ſi différens, & quelquefois ſi contraires, qu'on peut à peine les concilier enſemble. Le vent, qui fait entrer un vaiſſeau dans le port, repouſſe l'autre en pleine mer; & les pluies, qui ſuffiſent à peine pour communiquer la fertilité aux montagnes, inondent bien ſouvent les vallées [c]. Devons-nous enfin attendre des miracles [d]? Ne peut-il pas y avoir une Providence particulière, qui s'accommode à tous les beſoins & à toutes les demandes de châque individu, ſans une réitération continuelle de miracles, & ſans forcer la Nature, ni la liberté des agens libres. Pour moi, je ſuis déterminé

a. Ou n'eſt-il pas plus vraiſemblable, *que celui, ſur lequel l'édifice tombera, mourra, quel qu'il puiſſe être*, pour me ſervir de l'expreſſion de Plotin?

b. Nous trouvons quelque choſe de plus dans la Paraphraſe d'Onkelos, où il eſt dit, qu'à la prière de Moïſe, Exode 9. 33. *la pluie, qui étoit prête à tomber, ne parvint point juſques à terre.* Raſchi * explique ce paſſage de la même manière: *La pluie ne parvint point juſques à terre, & les gouttes, qui étoient dans l'air, ne parvinrent pas non plus à terre.*

c. *Entre ceux qui navigent, l'un fait des vœux pour faire ſouffler le vent du Nord, & l'autre celui du Sud: le Laboureur demande la pluie, & le foulon le ſoleil*, Lucien dans ſon *Icaromenippe* vers la fin du tome 2. page 227.

d. Pluſieurs Auteurs ont fait ces raiſonnemens. De ſorte que le Rabbin Albo dit de quelques Prophètes, & *de quelques Saints, qu'ils changent la Nature, ou que la Nature ſe change pour l'amour d'eux.* De même le Rabbin Iſaac Abouab dit, que le bien, ou le mal, qui arrive à un homme dans ce Monde comme une récompenſe, ou comme une punition, *n'eſt effectivement qu'un miracle: & ce miracle étant naturellement caché, celui qui vient enſuite à le découvrir, doit penſer, qu'il eſt fait pour le conduire dans ce Monde.* Ainſi le Rabbin Abarbanel avance, *que la puiſſance Divine change même les natures* des choſes *ſuivant l'ordre de la Providence*, &, conformément à ce principe, nous trouvons cette prière d'actions de graces dans *Seder tephilloth, Nous te rendons graces ---- ſuivant tes miracles, qui ſont toûjours avec nous.*

* C'eſt-à-dire, le Rabbin Salomon Jarchi.

né à croire fermement qu'il y en a une par les raiſons ſuivantes.

1. Il ne me paroit pas impoſſible que Dieu ſache l'avenir: il eſt très raiſonnable au contraire de croire, qu'il connoit, & qu'il faut néceſſairement qu'il connoiſſe les choſes futures. Tout ce qui arrive dans le Monde, & qui ne vient pas immédiatement de lui, eſt l'effet des cauſes machinales, ou du mouvement des êtres vivans, & des agens libres. Nous avons déjà vû, que le hazard ne peut être une cauſe: or ſi ce qui arrive dans le Monde eſt l'effet des cauſes machinales, il n'eſt pas impoſſible à cet Etre, duquel dépendent l'exiſtence & la nature de chaque choſe, & qui doit par conſéquent connoitre toutes les facultez de chaque être, & tous les effets qui en ſeront produits; il n'eſt, dis-je, pas impoſſible à un tel Etre d'appercevoir, à travers cet enchainement de cauſes & d'effets, tout ce qui en naitra[a]; il eſt au contraire impoſſible qu'il ne le faſſe point. Nous pouvons prédire nous-mêmes quel ſera l'effet d'une machine ſi nous connoiſſons la bonté des matériaux, avec leſquels elle eſt conſtruite, & la force & la détermination des cauſes qui la mettront en mouvement.

Si ce qui arrive eſt l'effet du mouvement volontaire des agens libres: il eſt manifeſte, que les hommes, & par eux nous pouvons juger de tous les autres êtres, ne ſont libres, que par rapport aux choſes, qui ne ſont point au-deſſus de leur ſphère; & Dieu ſait combien cette ſphère eſt bornée! Leur liberté conſiſte dans le pouvoir d'agir, comme ils y ſont déterminez par leur propre jugement, & par leur raiſon, ſans y être forcez par aucune néceſſité; ou de négliger de faire uſage de leurs facultez intellectuelles, en s'abandonnant aux mouvemens & aux inclinations du corps, qui agit comme machinalement, ſi la raiſon le laiſſe à lui-même. Or un

a. Ce que Senèque dans un ſtile Païen dit des Dieux, peut être appliqué au véritable Dieu: *L'enchainement de ſes ouvrages lui eſt connu: & il voit toujours à découvert toutes les choſes, qui doivent*, pour ainſi dire, *lui paſſer par les mains: il nous découvre dans les lieux les plus retirez*, &c.

un Etre, qui ſait ce qui eſt à la portée de l'homme, ou ce qui ne l'eſt point; qui connoit la diſpoſition, la méchanique, les penchans du corps humain; qui n'ignore point la nature & l'étendue de notre entendement, ni ce qui déterminera cet entendement à choiſir plûtôt un objet qu'un autre; auquel ſont découvertes, & la ſuite & la liaiſon naturelle des cauſes ſecondes, & la manière dont ces cauſes agiſſent ſur nous [a]; un Etre, dis-je, inſtruit de tout cela peut connoitre ce que les hommes feront, s'il peut ſeulement être inſtruit d'un autre point; ſavoir, ſi les hommes feront uſage de leurs facultez intellectuelles. Puiſque nous pouvons nous-mêmes, foibles & bornez comme nous ſommes, prédire en quelque manière, comment ſe fera cet uſage: puiſqu'il ſemble qu'il ne manque qu'un degré à notre connoiſſance pour être parfaite à cet égard; comment aurions-nous l'audace de refuſer à l'Etre infiniment parfait, ce ſeul degré de connoiſſance? Comment pourrions-nous penſer, qu'il ne peut pas connoitre, ſi un agent libre fera uſage de ſes facultez intellectuelles; ſur-tout ſi nous rappellons à notre ſouvenir, que le pouvoir de faire cet uſage vient uniquément de lui [b]?

Remarquons encore la pénétration merveilleuſe, avec laquelle certains eſprits entrent non ſeulement dans les cauſes & dans leurs effets phyſiques, mais encore dans les actions humaines futures & contingentes. Conſiderons, combien il nous eſt ſouvent facile de prévoir ce que feront des perſonnes, dont nous connoiſſons le caractère & la condition. Réfléchiſſons ſur la facilité, avec laquelle nous prédiſons nous-mêmes certaines révolutions générales, quoique nous ignorions les faits, dont elles dépendent [c]. Obſervons encore combien cette pénétration eſt dans les uns ſupérieure à celle qui

a. *Car Dieu, Créateur des Etres vivans, connoit parfaitement ſes ouvrages*, Philon Juif.

b. *Nos propres volontez*, dit St. Auguſtin, *ſont renfermées dans l'ordre des cauſes, qui eſt invariable dans les idées de Dieu, & qui eſt l'objet de ſa préſcience*, &c.

c. *Quoiqu'on ne puiſſe pas deviner l'iſſue d'un combat; cependant j'y découvre*, dit Cicéron, *le fin fin de la guerre*; & un peu plus bas il ajoûte, *qu'il la voit auſſi bien par l'eſprit, que les choſes mêmes qui tombent ſous ſes yeux.*

qui eſt dans d'autres. Reconnoiſſons enfin, qué s'il y a des eſprits plus parfaits que le nôtre; eh! qui a aſſez d'amour propre pour en douter? S'il y a, dis-je, des eſprits plus parfaits que le nôtre, il faut qu'ils aient ces connoiſſances dans un plus haut degré; dans un degré proportionné à l'excellence de leur nature. Qu'on m'accorde en un mot, comme on ne peut s'empêcher de le faire, que cette préviſion eſt dans Dieu proportionnée à ſa nature, comme elle eſt dans les autres êtres proportionnée à la leur; & il ſuit de-là qu'elle eſt infinie; & par une ſeconde conſéquence toutes les actions futures des agens libres ſont à la fois dévoilées & expoſées aux yeux de Dieu. Car cette préſcience ne ſeroit point infinie, qui ſeroit bornée aux choſes préſentes, aux choſes paſſées, ou à celles qui arriveront néceſſairement: il faut qu'elle s'étende encore à celles qui ſeront volontairement produites par les agens libres.

Ce que nous avons dit, n'eſt après tout qu'un foible eſſai pour montrer les progrès, que nous pouvons faire dans la découverte de l'avenir: mais comme nous n'avons point d'idée complette d'un Etre parfait & infini, ſes facultez, & ſurtout ſa préſcience, ſurpaſſent infiniment notre entendement: elle doit être différente, & infiniment au-deſſus de toutes les manières d'appercevoir les choſes, qu'il nous ſoit poſſible de connoitre [a].

Nous connoiſſons les faits par le ſecours de nos ſens, par la force de notre mémoire, par les impreſſions faites ſur l'imagination, & par le témoignage des autres hommes, qui peut être compris dans le fonds ſous le témoignage des ſens. Car ſi nous ſavons quelque fait par le rapport d'autrui, nous ne connoiſſons, à proprement parler, que ce rapport; c'eſt-à-

a. *Et cette ſcience* * *n'eſt pas de même eſpèce que la nôtre*, Maimonidès. *Elle ne diffère pas ſeulement de la nôtre dans l'étendue, mais encore par rapport à ſon eſſence*, le même.

* C'eſt-à-dire, la ſcience de Dieu, laquelle ce ſavant Rabbin compare avec la nôtre, en faiſant voir la différence, qui eſt entr'elles, dans ſon *More Nebochi*, part. 3. chap. 20. Livre ſi ſouvent cité dans cet Ouvrage.

à-dire, que nous l'avons oui dire. Or toutes ces différentes manières de connoitre les faits ſuppoſent qu'ils ſont paſſez, ou préſens, ſans qu'il s'enſuive de-là, qu'il n'y a pas d'autre manière de les connoitre. Cette conſéquence eſt ſi fauſſe, que puiſque Dieu n'a point les organes du ſentiment, ni des facultez auſſi imparfaites que le ſont même les plus parfaites que nous avons, il ne peut connoitre les faits de la manière, dont nous les connoiſſons: & s'il ne les connoiſſoit pas d'une autre manière, il ne pourroit pas les connoitre du tout, quoique les faits fuſſent même préſens. C'eſt pourquoi il faut qu'il y ait dans Dieu pluſieurs manières, ou du moins une manière de connoitre les faits différente de la nôtre. Puiſque la difficulté, que nous trouvons à déterminer, ſi on peut connoitre l'avenir, vient principalement de ce que, ſans y faire attention, nous examinons s'il peut être connu de la manière, dont nous le connoiſſons; cette difficulté s'évanouit, quand nous venons à faire réflexion, que l'avenir doit néceſſairement être connu de Dieu d'une manière différente de la nôtre, & d'une manière parfaite & digne de lui. Les choſes futures, ou celles qui ſont futures par rapport à nous, peuvent être auſſi réellement l'objet actuel des connoiſſances divines, que le préſent eſt l'objet actuel de la nôtre: & nous ne pouvons pas dire *a*, quel rapport le paſſé, le préſent, & l'avenir ont avec l'Eſprit divin; ni en quoi ce paſſé, ce préſent, & cet avenir différent par rapport à Dieu. Il n'y a point de ſon pour un ſourd; de lumière, ni de couleurs pour un aveugle. Définiſſez tant qu'il vous plaira; expliquez de la manière la plus proportionnée à l'état de ce ſourd & de cet aveugle, la nature du ſon & des couleurs; ils ignoreront toûjours, & la nature de ces deux propriétez de la matière, & la manière dont l'ame vient à les connoitre. Nous ne ſommes pas plus en état d'expliquer la manière de connoitre l'avenir, qu'un ſourd & un aveugle le ſont, de dé-

a. Nous ignorons ce qui peut, ou ne peut pas être: pour nous ſervir des paroles de Lucrèce, livre 5. vers 89. dans un ſens plus propre que ne le fait cet Auteur.

définir la nature des ſons & des couleurs, & le moien dont l'ame les apperçoit; ſans que notre impuiſſance empêche qu'il ne puiſſe y avoir un moien de connoitre les choſes futures auſſi réel, que l'eſt celui de connoitre les ſons & les couleurs. Comme il manque à un ſourd & à un aveugle un des cinq ſens, pour parvenir à cette connoiſſance, dont ils n'ont aucune idée; de même il nous manque quelque ſixiême organe, quelque faculté, dont les événemens à venir ſont les propres objets: & nous avons auſſi peu de fondement de nier l'exiſtence d'une telle faculté, que les ſourds & les aveugles en ont de nier la réalité des ſens de l'ouie & de la vûe.

Nous ne pouvons être en droit de conclurre, qu'il eſt impoſſible à un Etre parfait de ſavoir ce qu'un agent libre choiſira de faire, juſques à ce que nous comprennions toutes les facultez de cet Etre; c'eſt-à-dire, juſques à ce que nous ſoions nous-mêmes parfaits & infinis [4]. Tant s'en faut donc, que nous puiſſions avancer avec quelque apparence de raiſon, qu'il eſt impoſſible que Dieu ait une telle connoiſſance.

En dernier lieu, non ſeulement la connoiſſance de l'avenir n'eſt pas impoſſible; mais il ſuit néceſſairement de ce que nous avons prouvé plus haut, de la nature & des perfections divines, que rien ne peut être caché à Dieu. Car ſi l'ignorance en général eſt une imperfection, l'ignorance de l'avenir en eſt par conſéquent une autre: & ſi on doit exclurre de la nature divine toute ſorte d'imperfections, celle-ci doit néceſſairement l'être.

Il y a à la vérité un préjugé contre la préſcience de Dieu, fondé ſur cet argument. Si Dieu connoit l'avenir, il le connoit certainement & infailliblement: ſi l'avenir eſt connu infailliblement, il ceſſe d'être contingent; & par une troiſiéme conſéquence, il ceſſe d'être la matière de no-

4. Prétendre de vouloir comprendre la manière, dont Dieu comprend les choſes, c'eſt la même choſe, que de tâcher d'*être nous-mêmes Dieu*, Maimonidès dans l'Ouvrage cité, part. 3. chap. 21.

notre liberté. Donc la préſcience de Dieu & la liberté de l'homme ſont incompatibles.

Rép. Il eſt conſtant, qu'une choſe ne change point de nature, parcequ'elle eſt connue par avance: car ſi elle eſt bien connue, elle eſt connue pour ce qu'elle eſt; & cette connoiſſance ne cauſe aucun changement dans ſa nature. La vérité eſt, que Dieu prévoit les actions des agens libres, parcequ'elles ſeront; & elles ne ſeront pas, parceque Dieu les a prévûes [a]. Quand je vois un objet dans un certain endroit, l'infaillibilité de mes facultez ſuppoſe que cet objet eſt réellement dans le lieu, où je l'apperçois être: cependant on ne peut pas dire que cet objet eſt là, parceque je l'y découvre; & que la vûe, que j'en ai, eſt cauſe qu'il y eſt; mais c'eſt parcequ'il y eſt, que mon œil l'y découvre. C'eſt l'objet qui détermine ma ſenſation; & dans le prémier cas, c'eſt le choix futur de l'agent libre, qui détermine la préſcience de Dieu; ſans que cette préſcience ſoit moins infaillible [b] pour être déterminée par les cauſes ſecondes.

Suppoſons qu'on faſſe ces deux propoſitions contradictoires: B ira Dimanche prochain à l'Egliſe: B n'ira pas Dimanche prochain à l'Egliſe. Suppoſons encore que B eſt un agent libre, & qu'il dépend uniquement de ſa propre volonté d'y aller, ou de n'y aller pas. Dans cette ſuppoſition, B peut faire une des deux choſes; il peut aller, ou n'aller pas: cependant il n'en peut faire qu'une des deux: & il faut de toute néceſſité qu'il la faſſe. Une de ces deux propoſitions eſt donc certainement véritable: ce n'eſt pas néanmoins la vérité de cette propoſition, qui le force à accomplir ce qu'elle contient: au contraire, c'eſt la vérité de la propoſition, qui nait du choix qu'il fera. Si cette vérité ne le

a. Sa ſcience, s'étendant ſur l'avenir, n'exclud pas les objets poſſibles de leur nature, Maimonidès dans *More Nebochi*. part. 3. chap. 20. On pourroit inférer beaucoup d'autres autoritez ſur cette matière, celle en particulier d'Abarbanel, que je paſſe pourtant ſous ſilence.

b. Car comme l'homme ne force point à l'action les choſes qui ont été faites, ſimplement en s'en reſſouvenant; de même Dieu ne force point à l'action les choſes futures, en les connoiſſant par avance. Excellent argument de St. Auguſtin.

le force point, la force de cette vérité le force encore moins. Nous pouvons ſans doute ſuppoſer, que B ſait certainement par avance, s'il choiſira d'aller à l'Egliſe, ou non: j'entends qu'il le ſait, entant que ſon action dépend de ſon choix: or même dans ce cas la préſcience de B n'eſt pas incompatible avec ſa liberté: ſi donc nous pouvons ſimplement ſuppoſer, que Dieu connoit auſſi bien ce qui arrivera que B même; nous trouvons, que la préſcience de Dieu peut s'accorder avec la liberté de B.

En un mot, il n'implique pas contradiction d'affirmer, que Dieu connoit certainement de quel côté tournera le choix des hommes: on ne peut donc pas dire, qu'il lui ſoit impoſſible de prévoir ce choix.

2. Il n'eſt pas impoſſible, que l'Auteur de la Nature ait dès le commencement preſcrit des loix, & diſpoſé l'enchaînement naturel des cauſes ſecondes & de leurs effets, d'une manière à pourvoir, ſans déranger le cours ordinaire de la Nature[a], non ſeulement aux beſoins généraux des différentes eſpèces d'êtres; mais encore à chaque événement particulier, ou du moins à la plûpart de ces événemens. Il eſt vrai qu'il réſulteroit de là un plan merveilleux, dans lequel tout l'avenir ſeroit comme placé dans un ſeul point de vûe: il ſeroit contemplé tout à la fois: il ſeroit ramaſſé tout enſemble. Mais quand je conſidère quel compoſé de merveilles l'Univers eſt à tant d'autres égards; quand je conſidère la nature de Dieu, ſa grandeur incompréhenſible, ſa parfaite excellence; quand je penſe qu'il ne peut rien ignorer, non pas même aucun des beſoins, aucune des actions particulières des individus à venir; & qu'il faut que tout ce qui vient de lui, comme Cauſe prémière, s'accorde

a. Les choſes arrivent, *& ſelon l'ordre naturel, & ſelon la raiſon*: & même *on doit croire, que les plus petites choſes ſont réglées, & ont entr'elles quelque liaiſon*, Plotin. Ce raiſonnement de Senèque a quelque rapport à notre ſujet: *Je dis, que la foudre n'eſt pas envoiée particuliérement par Jupiter: mais que toutes choſes ſont diſpoſées de manière, que les choſes, que Jupiter ne fait pas immédiatement, ne ſont pourtant pas faites ſans une raiſon, que Jupiter ſait... car quoiqu'il ne les faſſe pas immédiatement, il les fait pourtant faire.*

de à former un ſyſtême uni, régulier, & digne d'un ſi grand Auteur: quand, dis-je, mon eſprit s'arrête à toutes ces réflexions, il m'eſt impoſſible de nier, qu'un tel arrangement ſoit au-deſſus de ſa puiſſance *a*. Le ſuccès, que je dois raiſonnablement attendre de mes prières & de mes efforts, pour ſi petit que ſoit le rang, que je tiens dans le Monde *b*, peut auſſi bien entrer dans l'ordre des révolutions, qui procedent du cours fixe de la Nature, que peuvent le faire les autres créatures pour ſi excellentes qu'elles ſoient, & les plus merveilleux phénomènes.

Peut-être je rendrai ma penſée plus intelligible en l'exprimant ainſi. Suppoſons que M ſache certainement, que s'il venoit à l'extrémité de ſa vie, L lui demanderoit un leg d'une manière ſi preſſante, ſi humble, & accompagnée de ſi bonnes diſpoſitions, que M jugeroit à propos d'accorder la demande. Sur ces entrefaites M fait ſon teſtament, par lequel il lègue à L ce que celui-ci devoit lui demander; & il met enſuite ſon teſtament ſous la clef. Nous ſuppoſons que ceci ſe paſſe pluſieurs années avant la mort de M, & tandis que L ne s'attend point à ce leg, & qu'il n'en a pas même la moindre penſée. Quand la dernière maladie de M arrive, L ne manque pas de faire ſa demande, qu'on accorde, non pas en vertu d'un nouveau teſtament, mais en vertu de celui qui a été fait auparavant, & qu'on ne change en rien: le leg au reſte n'auroit jamais été fait ſans la demande. Or le don peut être appellé l'effet d'une action à venir, & il dépend autant de cette action, que s'il avoit été fait après elle. Ainſi s'il avoit été prévû, que L ne demanderoit pas le don; & ſi à cauſe de cette ſeule omiſſion de demander, il avoit été exclus du teſtament, cette excluſion ſeroit un effet de ſa conduite, quoique celle-ci fut de plus fraiche date que l'excluſion même. En un mot, il n'y a rien de dif-

a. Il ſemble que ce ſoit là la penſée d'Euſèbe, quand il dit, que la divine Providence *établit un ordre convenable dans tous les évènements.*

b. *Car*, ſelon l'expreſſion de Philon, *j'ai appris à peſer ma propre foibleſſe.*

difficile dans cette supposition, si on accorde * que L prévoit le cas [4]. De même les prières, que les gens de bien offrent, & que les méchans négligent d'offrir à l'Etre, qui fait tout, peuvent être dans le cours naturel des choses suivies d'effets convenables, & prévus depuis long-temps. Cette possibilité s'étend également sur les actions particulières des hommes, & sur leur conduite en général.

Chacun peut remarquer, que les individus de l'humanité sont ordinairement, ou du moins en quelque degré, récompensez, ou punis par les loix générales, & par le cours ordinaire de la Nature. La paix, la santé, le bonheur sont les naturelles, quoique nous ne puissions par dire les constantes, compagnes de la vertu: & celles du vice sont la privation des plaisirs honnêtes, un corps accablé de maladies, les dettes, & le trouble. Si B est donc homme de bien & heureux; si C est vicieux, misérable, & accablé d'un tardif & inutile repentir, ces deux cas sont en effet aussi bien reglez, que si Dieu avoit fait dans cette occasion un usage extraordinaire de sa puissance, quoique ce bonheur & ce malheur arrivent par le cours naturel des choses, & dans la supposition que les deux cas sont tels qu'ils doivent naturellement être; c'est-à-dire, que l'homme de bien soit favorisé, & que le méchant soit puni de ses vices.

3. Il n'est pas impossible que les hommes, dont les natures & les actions sont prévues, soient introduits dans le Monde, dans un tel temps, dans un tel lieu, & dans de telles conjonctures, que leur conduite puisse se rencontrer, non seulement avec le plan général de l'Univers, mais influer mê-

4. Le cas rapporté fournira peut-être une réponse à ce qui est dit dans la Mischna *Mass. Barachot* chap. 9. *Celui qui s'exhale en cris sur ce qui est passé, fait certainement une prière inutile*, &c.

* Les ennemis de la Préscience n'admettront jamais une telle supposition: car puisqu'ils ne veulent pas l'admettre dans Dieu, dont les lumières sont infinies, ils l'admettront bien moins dans l'homme, dont les connoissances sont si bornées: mais le raisonnement de l'Auteur est assez fort sans cette comparaison.

même ſur pluſieurs révolutions particulières [a]. Nous ne pouvons pas nous empêcher de remarquer que les Planettes, & les plus conſidérables parties de la matière ſont diſpoſées dans un tel ordre, qu'elles compoſent un noble ſyſtême, ſans que la force naturelle de leur attraction, ou le pouvoir, qui eſt en elles, équivalent à cette force, ni aucune des loix de leur mouvement ſoit retardée ou détruite: au contraire la diſpoſition & la conſtante exactitude, avec laquelle ces Planettes obéiſſent à ces loix & à cette force, ſervent au principal deſſein de la Nature. Or pourquoi n'y auroit-il pas dans les idées divines une eſpèce de plan de l'Hiſtoire future du Genre-humain, auſſi bien que de l'ordre, du mouvement, & des différens aſpects des plus grands corps materiels? Pourquoi croira-t-on, qu'il eſt moins poſſible à l'homme qu'à ces corps d'être entrainez par quelque loi ſecrette, quoique d'une nature différente; ou par le gouvernement & par l'influence immédiate d'une puiſſance inviſible, qui préſide ſur tout. Pourquoi en un mot les hommes ne pourroient-ils pas être placez de manière à pouvoir tous remplir le plan général du Monde, par le libre uſage de leurs facultez, par l'union, ou par la contrariété de leurs intérêts & de leurs inclinations, par l'influence & par l'importance de leurs différens degrez de talens naturels, de puiſſance, de richeſſes, &c. Puiſque les choſes générales ne ſont qu'un compoſé de corps particuliers, & que les actions & la condition de châque homme ſont compriſes dans le plan de la Nature; ces hommes ne peuvent avoir la facilité de concourir au but principal, & d'entrer comme il faut dans le deſſein général des

a. Si Platon ne fût pas né du temps de Socrate, il eſt probable qu'il ne ſeroit pas devenu ce qu'il devint: il avoit donc, avec la permiſſion de Lactance, raiſon de remercier Dieu d'*être né Athénien, & contemporain de Socrate.* Comme Antonin livre 1. remercie les Dieux *de lui avoir procuré la connoiſſance d'Apollonius, de Ruſticus, & de Maximus* *.

* C'étoit trois Philoſophes Stoïciens ſes Précepteurs, qu'il loue beaucoup d'avoir pris un grand ſoin de ſon éducation, comme on peut le voir dans le livre cité, §. 7. 8. & 15. où il raconte ce que châcun d'eux lui avoit appris.

des affaires du Monde; s'ils ne ſont placez parmi ceux de leur propre eſpèce, d'une telle manière qu'eux, leurs actions, & leur condition ſe répondent en gros les unes aux autres, s'ajuſtent bien enſemble, ou ne ſoient pas du moins incompatibles.

Il n'y a aucune contradiction, aucune abſurdité, dans tout ce ſyſtême; on peut donc du moins le ſuppoſer; & de-là il s'enſuivra, qu'une Providence particulière ne répugne pas à la liberté eſſentielle aux actes humains. Sans difficulté, cette ſuppoſition ne va pas au-delà du pouvoir d'un Etre tout-puiſſant & tout-parfait, bien plus, elle eſt digne de lui; & tout homme enfin, qui réfléchit comme il faut ſur ces deux paroles, *tout-puiſſant* & *tout-parfait*, & qui en prend bien le ſens; cet homme, dis-je, eſt forcé à admettre la réalité d'une Providence particulière.

Je ſuis perſuadé, que les Anciens avoient quelque penſée approchante de celle-là, puiſqu'ils admettoient, pour la plûpart, l'influence du Deſtin: & il ne paroit pas cependant, qu'ils aient jamais penſé, qu'ils ne fuſſent pas maîtres de leurs propres actions [a].

4. Il n'eſt pas impoſſible, & c'eſt ce que j'ai uniquement en vûe de prouver ici, il n'eſt, dis-je, pas impoſſible, que pluſieurs choſes, qui ſe rapportent en même temps à pluſieurs événemens, arrivent par le moien d'une ſecrette & quelquefois ſubite influence ſur nos eſprits [b], ou ſur les eſ-

prits

a. Platon & les Stoïciens ſoûtenoient ſelon Plutarque, que le Deſtin *eſt une connexion de cauſes bien réglée, dans laquelle ſont auſſi renfermées les choſes qui nous regardent, de manière que les unes dépendent du Deſtin, & que les autres n'y ſont point ſujettes.* Plutarque *de Placitis Philoſophorum*, tom. 2. p. 885.

b. Les Paiens étoient de cette opinion; autrement Homère n'auroit pas eu les occaſions d'introduire ſes Dieux, comme il a fait; *Minerve aux yeux bleus lui a mis cela dans l'eſprit*, *Odyſſée* liv. 21. r. *Mais quelque Dieu lui a renverſé l'eſprit*, le même dans le même Poème, livre 14. vers 178. La même penſée eſt ſouvent répétée. Plutarque dans la *Vie de Coriolan*, tom. 1. pag. 229. explique ainſi ce paſſage: *Homère n'introduit pas Dieu étant, mais mouvant le libre-arbitre; ni opérant ſur les appetits, mais ſur les objets, qui nous portent à ces appetits.* Dans la ſuite il eſt rapporté, que les Dieux ſecourent les hommes, *en excitant dans l'ame l'action & le vouloir, par certains commencemens, par certains objets, & par certaines notions; ou au contraire en les détournant, & en les reprimant*, Plutarque dans la *Vie de Coriolan*, tom. 1. p. 229.

prits de ceux, dont les actions peuvent nous intéresser. S'il est nécessaire, par exemple, d'empêcher la ruine de N, ou de prévenir un malheur qui lui arriveroit certainement, s'il passoit par un tel chemin & à une telle heure, comme il en avoit le dessein; il s'offre peut-être sur ces entrefaites de nouvelles raisons, qui le determinent à n'y aller point du tout, ou à ne point passer par le même chemin, ou à choisir une autre heure; ou il oublie peut-être entiérement son voiage. Supposons, pour donner un autre exemple, que si N est délivré d'un dangereux ennemi, c'est parceque de nouvelles réflexions l'empêchent d'aller, où son ennemi doit se trouver; ou que son ennemi est lui-même détourné par de semblables motifs de tomber sous les pas de N; ou que le ressentiment de cet ennemi est appaisé; ou qu'on suggère à N quelque nouveau moien de se bien deffendre, & qu'on anime sa vigueur & son courage. Par de semblables moiens un homme peut non seulement être délivré des périls & des calamitez, qui le menaçoient; mais il peut encore être comblé d'avantages & d'heureux succès: tandis qu'un autre peut tomber d'un autre côté dans des disgraces & dans des malheurs, en punition des crimes qu'il a commis. Je dis donc que tout cela peut arriver: car puisque les mouvemens & les actions, qui dépendent de la volonté, dépendent aussi du jugement: de même que nos jugemens dépendent à leur tour de la manière, dont les objets se présentent, ou ne se présentent pas à l'esprit; il peut naitre de-là, sans aucune suspension, ou violation des loix constantes de la Nature, de nouvelles velléitez, ou de nouveaux desseins: on peut prendre de nouvelles mesures: on peut cesser de penser *: on peut prévenir la production de plusieurs choses, qui seroient arrivées; ou en

* C'est-à-dire, qu'on peut cesser de réfléchir sur ses pensées: car je ne croi pas que l'Auteur entende, que l'ame puisse jamais être sans quelque pensée actuelle; puisque si la pensée actuelle n'est pas l'essence de l'ame, comme le prétendent les Cartésiens, il est du moins constant, qu'elle lui est essentielle; & que l'ame ne peut pas plus être sans une pensée actuelle, que la matière sans une extension, & sans une couleur actuelles. Comme nous l'avons déjà insinué ailleurs.

en faire naître d'autres, qui n'auroient jamais été produites, si les objets ne se fussent jamais présentez dans un nouveau point de vûe; si les mediums, qui nous les font appercevoir, n'avoient pas été changez; si les esprits n'avoient pas reçû de nouvelles forces, ou de nouvelles impressions; si les passions n'avoient pas été excitées, ou reprimées; si la faculté de juger n'avoit pas été animée, ou affoiblie; si l'attention n'avoit pas été suspendue, &c. Or il est évident selon moi, que rien de tout cela n'est impossible: car les opérations de l'esprit, suivant en quelque manière des dispositions actuelles du corps, plusieurs pensées, plusieurs desseins, ou plusieurs absences d'esprit, peuvent provenir des causes corporelles, qui agissent elles-mêmes conformément aux loix générales du mouvement & de la matière: & alors ce cas s'accordera avec celui, que nous avons expliqué dans le second article: ou ces opérations peuvent être causées par ce que d'autres hommes ont dit, ou fait; & le cas sera semblable à celui, qui est couché dans le 3. article: ou elles peuvent enfin être les effets de la suggestion, de l'impulsion, de l'inspiration insensible & secrette d'une substance spirituelle, qui est sans doute Dieu même. Car personne ne peut nier la réalité de ces influences imperceptibles & de ces douces inspirations; j'entends que personne ne peut dire avec certitude, qu'il n'y a point de ces inspirations & de ces influences. Je crois au contraire, que parmi ceux qui ont réfléchi sur eux-mêmes & sur le train ordinaire de leurs affaires, il s'en trouvera peu, qui en méditant sur leur vie passée & sur les divers incidens, dont elle peut être remplie, n'aient découvert plusieurs exemples de ces inspirations, & ils ne peuvent s'empêcher de reconnoître, que leur manière ordinaire de juger & de penser n'ait été alors extraordinairement changée dans plusieurs occasions, sans savoir par qui, ni comment [a], ni pourquoi; c'est-à-

a. *Je ne sai, comment le jeune-homme, qui nous versoit à boire, se trompant me donna le verre, où étoit le poison, & à Ptéodore celui où il n'y en avoit point*, dit Callidemidas, qui reservoit le poison pour Ptéodore, Lucien dans ses *Dialogues des Morts*, tom. 1. p. 158.

à-dire, qu'on a fait alors des actions, qui donnent enſuite lieu de s'étonner, comment on les a faites; & on découvre en même temps, qu'elles ont eu des conſéquences très remarquables dans le cours de la vie [a]. Je ne parle point ici des hommes ébêtez par trop de vin, ou enchantez par de ſeduiſantes tentations; la choſe eſt également vraie à l'égard de ceux qui ſont dans leurs momens les plus tranquilles, & les plus propres à la méditation.

La poſſibilité de ces inſpirations des penſées & des deſſeins extraordinaires peut encore être rendue plus ſenſible par notre expérience journalière: il s'élève ſouvent en nous des penſées, auxquelles nous n'avons pas été portez par les diſcours, par la lecture, par la ſuite du raiſonnement; mais elles nous ſurprennent, & elles ſe gliſſent tout-à-coup dans notre eſprit, ſans ſavoir d'où elles viennent [b]: ſi elles ſont occaſionnées par l'activité des eſprits animaux, par le dérangement du cerveau, par les impreſſions fortuites qui y ſont faites; ou ſi elles ſont de la nature des ſonges, pourquoi ne ſont-elles pas abſurdes, mal liées, & folles comme ils ſont eux-mêmes? Nous n'ajoûtons point que le Monde a généralement avoué, & cet aveu ſemble ne pouvoir partir que d'une expérience générale, que les gens de bien ont été ſecourus & dirigez par la Divinité, que quelques autres ont été ſouvent infatuez & abandonnez à eux-mêmes, &c. Si quelcun objecte, que s'il eſt vrai que les hommes ſoient dirigez dans leurs actes, ils ſeront par-là privez de leur liberté, &c. On répondra, que quoique l'homme ſoit un agent libre, il peut ne l'être pas à l'égard de tout, ſa liberté peut être reſtrainte: & il n'eſt en ce cas reſponſable que des actions qu'il fait librement.

S'il

a. Lorſqu'Annibal fut à la vûe de Rome, *il n'oſa pas l'aſſiéger*, dit St. Jerôme: & Oroſius le Scholiaſte témoigne, que ce Guerrier *en fut détourné par quelque ſorte de ſcrupule, en diſant, que tantôt il n'avoit pas la volonté, & tantôt il n'avoit pas la facilité de faire ce ſiege.*

b. *Car il n'eſt pas au pouvoir de perſonne d'empêcher, qu'une choſe ne lui vienne dans l'eſprit*, St. Auguſtin.

S'il eſt donc vrai, comme il ſemble qu'il le ſoit, que l'eſprit humain ſoit ſuſceptible de certaines inſpirations, qui agiſſent ſur lui par des voies inconnues, & qui le déterminent à choiſir tel, ou tel objet; combien d'événemens ne peuvent donc pas arriver par leur moien, ſans qu'il ſoit beſoin de fixer pluſieurs fois les loix de la Nature; & ſans que ces loix ſoient plus détruites par ces inſpirations, qu'elles le ſont par le changement qu'un homme cauſe dans les opinions d'un autre, en faiſant tomber ſous ſa main un Livre propre à le détromper? Encore un coup à combien d'événemens ces impreſſions, dont nous ignorons la ſource, ne peuvent-elles pas donner occaſion, non ſeulement par rapport à nous, mais encore par rapport à ceux qui ſont immédiatement [a] intéreſſez par nos actions, ou qui peuvent l'être à l'avenir par le moien des événemens qu'elles produiront? Car la proſpérité, ou l'adverſité, ou le ſort de l'homme ici bas dépendent moins de ſa propre ſageſſe, ou de ſon imprudence, que de ſa ſituation parmi les autres hommes, & de ce qu'ils font. Les ſuites naturelles de notre conduite venant, pour ainſi dire, à ſe croiſer avec les ſuites naturelles de la conduite d'autrui, & ſe trouvant unies & entre-mêlées avec les actions du reſte des hommes; il en réſulte très ſouvent des choſes, que nous n'avions pas nous-mêmes projettées ni prévues.

5. Il eſt poſſible qu'il y ait, & très probablement il y a des êtres inviſibles, dont la nature eſt ſupérieure à la nôtre; & qui peuvent, à pluſieurs égards & par des voies inconnues, être les miniſtres de la Providence divine; & ſans violer les loix générales de la Nature, ils peuvent ſous la Cauſe prémière être les auteurs de pluſieurs accidens particuliers, qui nous arrivent. Or il n'eſt ni contradictoire, ni abſurde d'avancer, qu'il exiſte de tels êtres: au contraire nous avons de très fortes raiſons de croire ce que nous venons d'inſinuer; ſavoir que des êtres auſſi imparfaits que nous ſommes, ſont bien

a. Ceux qui appellèrent Simonidès d'auprès de Scopas, & de ſa compagnie, ſous prétexte de lui parler, lui ſauvèrent la vie: l'Hiſtoire en eſt aſſez connue.

bien éloignez d'être les plus parfaits ouvrages de la création. Nous ne pouvons pas, il eſt vrai, nous former dans l'imagination les peintures des ſubſtances ſpirituelles, comme des corporelles; cependant l'idée d'un être ſpirituel eſt peut-être auſſi claire à la principale partie de notre ame, que l'idée de la matière [a]: car il faut que la nature de la pénétration ſoit auſſi bien connue, que l'eſt celle de l'impénétrabilité, &c.

Puiſqu'on a prouvé que tous les mouvemens de la matière viennent originairement d'un Etre incorporel, il eſt auſſi certain qu'il y a des êtres incorporels, qu'il l'eſt qu'il y a un mouvement. Comment peut-on nier encore, qu'il y ait au-deſſus de nous des êtres douez de facultez plus excellentes & d'intellects plus parfaits, & capables de plus grandes choſes que nous ne le ſommes, quoiqu'ils ſoient peut-être renfermez dans des vehicules materiels, à la vérité comme les nôtres, mais plus déliez & inviſibles? Bien plus; qui ſait, s'il n'y a pas parmi eux pluſieurs ordres différens, ſupérieurs les uns aux autres par l'excellence de leurs natures & par l'étendue de leur puiſſance? Une pareille aſſertion n'a rien d'indigne de la Philoſophie de nos jours, qui ſemble ſe plaire à groſſir & à multiplier les facultez de la matière. Quoiqu'il en ſoit, mes propres défauts me convainquent, que je n'ai aucun droit d'être admis parmi les créatures du prémier ordre, & qui viennent immédiatement après le *Tout-parfait*.

Or ſi par l'uſage de nos facultez nous détournons, & nous changeons ſouvent nous-mêmes le cours naturel des choſes, qui ne ſont pas hors de notre ſphère, en les empêchant d'être ce qu'elles ſeroient, ſi on les abandonnoit entiérement aux

a. Ceux qui croient qu'il n'y a autre choſe que ce qu'ils voient, ou qu'ils touchent; *qui croient qu'il n'exiſte autre choſe que ce qu'ils ſerrent avec leurs mains; & qui ne reçoivent point, comme faiſant partie de la matière, tout ce qui ne ſe voit pas*, ſont regardez par Platon comme des gens dépourvûs de toutes les lumières de la Philoſophie; *comme des profanes, des groſſiers, des bizarres, & des perſonnes fort éloignées des Muſes*, Platon p. 120.

aux loix du mouvement & de la gravité; ſans qu'on puiſſe dire pour cela que nous changions ces loix; de même les êtres ſupérieurs peuvent le faire à l'égard des choſes qui ſont dans leurs ſphères, dont la moindre eſt ſans contredit bien plus étendue que n'eſt la nôtre: avec cette ſeule différence pourtant, que comme leurs connoiſſances ſont moins bornées, leurs eſprits ſont plus purs, & leur raiſon plus ſaine, ils en ſont plus propres à ſervir d'inſtrumens de la Providence à notre égard, que nous ne le ſommes d'en ſervir à l'égard des autres hommes, ou des animaux inférieurs à notre eſpèce: je ne puis croire à la vérité que leur pouvoir s'étende juſques à changer ou à ſuſpendre les loix générales de la Nature; ni que l'Univers reſſemble à un mauvais ouvrage d'horlogerie, dont ils doivent avancer, ou reculer ſouvent les reſſorts: je ne croi pas non plus, qu'ils puiſſent à leur gré changer leur condition, pour contrefaire les hommes & les autres êtres au-deſſous de nous; & je ne ſuis pas par conſéquent porté à ajoûter foi aux rélations des prodiges, &c. de ceux en particulier qui ne peuvent être véritables, à moins que les natures des choſes & leur manière naturelle d'être ne fuſſent entiérement bouleverſées: cependant, je le répète encore, comme les hommes peuvent par l'uſage de leurs propres facultez devenir les inſtrumens de la Providence à l'égard des autres hommes, ou des autres animaux: de même nous pouvons très bien ſuppoſer que les êtres ſupérieurs ſont épars dans tout l'Univers, & qu'ils ſont ſujets à une œconomie, dont je ne prétends pas déterminer la nature, & qui les rend les inſtrumens de la même Providence. Enfin pourquoi ne ſeroient-ils pas capables d'influer à proportion de l'excellence de leurs facultez ſur les affaires humaines? Pourquoi ne communiqueroient-ils pas cette influence à propos, & en ſe conformant aux loix de la Nature? En un mot, pourquoi cette influence ne ſeroit-elle pas réelle, quoique faite d'une manière différente de celle qui nous eſt propre?

6. Je ne voudrois point qu'on crût, que j'affirme poſitive-

ment, que les choses sont réellement de la manière, dont je viens de les expliquer; ou que je prétends forcer les autres à adopter mes pensées; mon unique dessein est de faire voir, comment je m'efforce à étendre mes propres conceptions. Dieu prend soin de tous les événemens particuliers, sans interrompre l'ordre de la Nature, & sans déranger la disposition & le cours ordinaire d'aucune des parties de l'Univers, par des moiens qui sont au-dessus de mon entendement [a]. Sans doute Dieu considère chaque chose comme étant ce qu'elle est; & par conséquent ses loix sont accommodées aux véritables génies & aux différentes capacitez des êtres, que ces loix intéressent. La partie du Monde purement materielle est gouvernée par des loix proportionnées à la condition d'une substance insensible, purement passive, toujours & partout la même: or ces loix sont apparemment fort simples & en petit nombre; & elles entrainent constamment les agens naturels dans la même voie. Mais les agens intelligens & libres sont sans doute sous une autre forme de gouvernement: la vérité veut qu'ils soient regardez comme des êtres, qui se conduisent, ou qui ne se conduisent pas comme ils devroient; comme des êtres susceptibles de plaisir, ou de peine; comme des êtres qui non seulement sont redevables à Dieu de tout ce qu'ils sont, & de tout ce qu'ils ont, mais qui sont, ou qui devroient du moins toujours être sensibles à cette vérité; comme des êtres, auxquels il est par conséquent naturel de s'adresser à Dieu dans plusieurs occasions pour implorer sa miséricorde, sa protection, sa direction, & son secours; en un mot comme des êtres, dont les conditions admettent une grande variété. Par toutes ces raisons, l'influence, par laquelle Dieu leur est présent, doit différer de celle, qui produit la gravité & les phénomènes ordinaires dans la matière. Cette dernière est une espèce d'influence publique: l'autre est comme particulière, & accommodée à la condition & aux prières de chaque homme: l'une agit directement

a. *L'homme ne punit pas de la même manière que Dieu*, Philon Juif.

rectement ſur le corps, l'autre agit principalement ſur l'ame, & ſur le corps par le canal de l'ame, &c. Mais j'abandonne cette matière, de peur de me précipiter dans des abîmes, dont je ne puis ſonder la profondeur: & j'ajoûte ſeulement en général, que Dieu ne peut pas arracher les choſes à ſa propre dépendance, juſques à ceſſer jamais de gouverner toutes les révolutions & tous les événemens, qui arrivent dans ſon propre Monde. Une connoiſſance infinie & un pouvoir parfait ne peuvent pas manquer de moiens, pour accomplir ce qui eſt en général le plus expédient & le plus utile. De ſorte que quand ce que j'ai déjà dit ſeroit compté pour rien, il reſte toûjours malgré la difficulté, dont nous avons ci-deſſus donné la ſolution, qu'il peut y avoir une Providence particulière: & de cette poſſibilité il ſuit néceſſairement qu'il y en a réellement une. Car dans l'idée, que nous avons donnée de la Providence, on ne peut rien ſuppoſer par rapport aux événemens particuliers, qui ne ſoit diſpoſé de la manière qu'on trouve enfin la plus conforme à la raiſon: or accorder que cela peut ſe faire, & dire néanmoins qu'il n'eſt pas fait; c'eſt prononcer un blaſphême qui fait horreur; c'eſt accuſer l'Etre parfait d'une des plus grandes imperfections; c'eſt n'en faire pas ſeulement un être raiſonnable.

Je conclus donc qu'il eſt auſſi certain qu'il y a une Providence particulière, qu'il l'eſt que Dieu eſt doué d'une raiſon parfaite. Car ſi les hommes doivent être traitez ſuivant la raiſon, il faut les traiter ſuivant ce qu'ils ſont: les hommes vertueux, juſtes, pleins de bonté, &c. les hommes vicieux, injuſtes, cruels, &c. ſuivant ce qu'ils ſont les uns & les autres: leurs différentes conditions doivent également être priſes & conſidérées pour ce qu'elles ſont: & c'eſt ce qui ne ſauroit ſe faire ſans une Providence particulière.

On a objecté depuis long-temps contre cette Providence, comme il n'eſt pas difficile de s'y attendre, que les choſes ne ſemblent pas dans la nature être diſpoſées d'une manière conforme à la raiſon. Les Gens de bien ſont très ſouvent accablez de malheurs, de peines, & de perſécutions, tandis

que l'impie & l'homme cruel tiennent le dais, & qu'ils ſont dans la proſpérité [a]. Mais à cela voici d'abord une réponſe, dans laquelle j'expliquerai plus au long mes propres ſentimens: je pouvois la recueillir de celle que j'ai faite au Principe des Manichéens, & qui eſt contenue dans la VII. Propoſition; mais je répondrai ici plus directement à la difficulté. Que les deux réponſes ſe prêtent donc mutuellement leur force, & qu'elles ſe ſervent comme de ſupplement l'une à l'égard de l'autre.

1. Nous ne ſavons pas toûjours certainement, quel homme eſt bon, & quel homme eſt méchant [b]. Si nous nous en repoſons ſur la renommée, & ſur les rapports; ces deux témoignages peuvent nous induire ſouvent à l'erreur: d'un côté la renommée peut venir d'une amitié partiale, & de la flatterie; de l'autre côté un rapport n'a peut-être d'autre fondement qu'un ſoupçon téméraire, qu'une mauvaiſe conſtruction des choſes, que l'envie ou un fonds de malice: & de l'un

a. Si les Dieux prennoient ſoin des hommes, il n'arriveroit que du bien aux bons, & du mal aux méchans; ce qui n'eſt point à préſent, Appius à Cicéron. Les Juifs, qui appellent ce cas, *juſte, & mal partagé, méchant, & bien partagé*, ont beaucoup écrit ſur cela, comme on peut le voir dans les Livres *More Nebochi*. de Maimonidès, dans *Sepher Ikkarim* d'Albo, dans *Menorat hammaor* d'Abouaf, dans *Nachalath Aboth*, &c. Les Philoſophes Païens en ont fait de même; comme Senèque, Plutarque, Plotin, Simplicius, &c. mais les réponſes des uns ni des autres ne ſont pas toûjours juſtes. A Dieu ne plaiſe, qu'on prit pour véritable ce que Glaucon dit dans Platon, que ſi les juſtes avoient l'anneau de Gigès, ils feroient comme les méchans, & *que perſonne n'eſt juſte volontairement, mais néceſſairement*, &c. Platon p. 422. Ou ce qui eſt dans les Livres *Chaſidim*, & *Menorat hamm. Juſte, & mal partagé; juſte, & fils de méchant*. La raiſon, qui dans un autre endroit eſt donnée du préſent cas, eſt un peu meilleure, *afin qu'ils ne diſent pas, s'il n'a pas du bien, il n'eſt pas juſte*. Mais la manière de donner la ſolution de cette difficulté, telle qu'on la lit dans *Niſchmat Chajim*, par la *tranſmigration des ames* *, ou que les Cabbaliſtes appellent עיבור, *intercalation*, eſt le pire de tout.

b. Riphée tombe auſſi ſans vie; lui qui étoit le plus juſte & le plus intègre de tous les Troïens: c'eſt ainſi qu'il n'a pas plû aux Dieux de le conſerver! Virgile *Eneid.* liv. 2. vers 426.

* Ou Metempſycoſe; opinion de Pythagore, que pluſieurs Docteurs Juifs ont embraſſée, & crûe de même que ce Philoſophe, quoique Phil. d'Aquin dans ſon Dictionnaire p. 73. diſe que ſes Précepteurs lui avoient appris, qu'ils n'entendoient pas cela littéralement, mais allégoriquement, &c. Mais je me ſuis entretenu avec de ſavans Rabbins, qui étoient au pied de la lettre du ſentiment de Pythagore.

l'un & de l'autre côté la renommée & les rapports peuvent n'être appuiez que ſur des bagatelles exaggérées, ſur la mépriſe, ſur l'erreur, ſur les rélations peu fidèles de la vérité même. Deux partis oppoſez ſe font l'un & l'autre un mérite de noircir le caractère de leurs adverſaires [a], ou d'embellir celui de leurs amis; & on fait l'un & l'autre ſans fondement & ſans bornes. Les fainéans ſe font un plaiſir de faire de la réputation d'autrui le principal & l'éternel topique de leurs converſations [b]; & de donner pour le caractère d'un homme, un compoſé bizarre de leurs propres ſonges & de leurs propres imaginations. Outre que la bonne & la mauvaiſe réputation d'un homme dépendent ſouvent des diſcours de gens vils & mépriſables, qui promènent leurs contes de famille en famille, & qui les ont bien-tôt rendus publics, ſemblables à ces vils inſectes, qui fourmillent de toutes parts, & qui vont d'autant plus vite qu'ils ſont petits. Il y a peu, très peu de perſonnes, qui aient l'occaſion, la volonté, & l'habileté de repréſenter véritablement les choſes [c]. Outre l'examen qu'on doit faire des faits mêmes, il faut, avant que de porter ſon jugement, conſidérer & bien peſer pluſieurs circonſtances, qui ne peuvent être à peine connues que de la perſonne ſeule, qu'elles intéreſſent. Cette perſonne peut avoir des vûes, & un ſentiment des choſes différent des vûes & du ſentiment qu'en ont ſes juges: & ce qu'elle entend, ce qu'elle reſſent, ce qu'elle a deſſein de faire, eſt peut-être un ſecret uniquement renfermé dans ſon ſein. Les indiſpoſitions corporelles, & les défauts de conſtitution, qu'il n'eſt pas au pouvoir d'un homme de corriger, le rendent ſouvent ſujet à des ſaillies, à des diſ-

a. Nous changeons les vertus mêmes, Horace liv. 1. ſat. 3.

b. Il n'y a rien qui plaiſe tant aux hommes que de parler des affaires d'autrui; & ſurtout s'ils y ſont entrainez par l'amour, ou par la haine; paſſions, qui nous ſont ordinairement déguiſer la vérité, St. Grégoire de Nazianze.

c. C'eſt pourquoi nous devons être, comme Platon rapporte que fut Socrate; & nous mettre peu en peine de ce que la multitude, οἱ πολλοὶ, dit de nous; mais de ce que dit celui *qui ſait la différence qu'il y a entre les juſtes & les injuſtes, qui eſt unique, & la vérité même.*

diſtractions, & à des pièges, dont il ne ſauroit ſe garentir: il peut, faute d'inſtructions & de ſecours néceſſaires, être dans des erreurs invincibles, & comme agir dans les ténèbres: or dans ces cas il peut faire, quoiqu'innocent, des choſes mauvaiſes en elles-mêmes: il mérite du moins alors d'être plûtôt l'objet de notre pitié, que celui d'une ſevère cenſure. Peut-être le critique même, quoique cette ſorte de gens parle ordinairement comme ſi elle étoit infaillible, a tort; & il prend pour mauvais ce qui eſt bon dans le fonds [a]. Il y a-t-il rien de plus commun que ces écueils de l'eſprit humain? L'ignorant & le ſuperſtitieux jugent du ſavant & du Philoſophe par les diſcours de leurs nourrices, de leurs parens, de leurs compagnons, qui ſont tous auſſi ignorans qu'eux; ou ils en jugent par les coûtumes du païs. Les perſonnes de différentes Religions ſe jugent, & ſe condamnent mutuellement par leurs propres opinions; quoique pourtant les deux partis ne puiſſent avoir raiſon: & c'eſt encore beaucoup, ſi cette raiſon ſe trouve dans l'un des deux côtez. A cela on doit ajoûter que la partie de la vie des hommes, qui nous eſt cachée, eſt principalement ce qui conſtitue leur véritable caractère: puiſque la piété la plus ſolide & la plus ſincère eſt celle qui cherche les ténèbres [b] & la plus inſigne im-

a. Et au contraire il peut prendre pour bon ce qui eſt mauvais. Il ſemble que ce ſoit là le cas des gens de bien, qui ſouffrirent, & dont Cicéron fait l'énumération: *Pourquoi*, dit cet Auteur, *les Carthaginois ont-ils fait périr les deux Scipions, hommes d'une très grande vertu, & d'un très grand courage? Pourquoi Maxime vit-il mourir ſon fils, qui étoit un homme conſulaire? Pourquoi Marcellus donna-t-il la mort à Annibal?* &c. Ces hommes illuſtres étoient tous mis au rang des bons, ſeulement parcequ'ils avoient de la valeur; c'eſt-à-dire, parcequ'ils avoient été des heureux inſtrumens de la deſtruction de ceux qui furent aſſez malheureux pour être voiſins des Romains: ils prirent à la vérité pluſieurs prétextes pour cela; mais l'unique fut dans le fonds l'avidité d'aggrandir leurs domaines. Eſt-ce donc en cela que conſiſte la bonté? Cela mérite-t-il que Cicéron remarque ſi particuliérement, que Fabius Maximus vit la mort d'un fils conſulaire? Comment paroit-il que Marcellus ait été un plus grand homme de bien qu'Annibal? Eſt-il donc ſi ſurprenant, que ceux qui ont paſſé toute leur vie dans le carnage, ſoient eux-mêmes maſſacrez? Si la marge me le permettoit, je pourrois faire encore un plus grand nombre de remarques ſur ce catalogue. Comme auſſi ſur cette queſtion, que Cicéron fait dans le même endroit, *Quels méchans ont donc eu une proſpérité parfaite?*

b. Le *vita poſtſcenia celant* de Lucrèce peut fort bien s'appliquer au méchant. Plu-

impiété ne les cherche pas moins. Les uns sont modestes; & ils nous cachent leurs vices sous les apparences de la sainteté & d'un bon naturel; & sous quelques dehors brillans. De sorte qu'il est très difficile de décider, si c'est parmi les bons, ou les méchans, qu'un homme doit être placé.

2. Il arrive rarement que nous soions juges competens de la bonne, ou de la mauvaise fortune des autres [a]. Ce qui plaît à l'un, déplaît souvent à l'autre; ou il plaît dans un moindre degré. La misère, qui naît de l'infliction d'une peine, ou qui vient de quelque fâcheuse circonstance de la vie, doit être supputée comme dans la II. Section, ou par le courage & par la force, propres à celui que cette misère attaque. Si un homme peut porter un poids de quatre ou cinq cens livres aussi aisément, qu'un autre peut porter celui de cent, ils seront également chargez par ces deux poids différens. De même une pauvreté, une disgrace, une blessure, égales dans le fonds, ne causeront pas à tous les hommes une égale douleur. La crainte d'avoir une veine ouverte est pour quelques-uns un supplice plus terrible, que l'appareil d'une exécution ne l'est à d'autres: & une seule parole peut être plus sensible, & faire plus d'impression sur un naturel heureux, qu'un épée sur un homme insensible & cruel. Nous pouvons raisonner de la même manière à l'égard des plaisirs: les hommes goûtent différemment les choses: la possession des mêmes objets n'engendre pas une volupté égale dans tous les hommes. A peine connoissons-nous jamais comme il faut le véritable état, l'état intérieur d'un homme. Nous ne voions pas les soucis cuisans & les peines secrettes, qui déchirent le cœur de ces personnes, dont l'extérieur éclatant & la condition florissante attirent l'admiration des spectateurs [b].

Nous

Plusieurs personnes appréhendent le qu'en dira-t-on, & peu en sont de même de la conscience, dit Pline le Jeune.

a. Il ne faut pas regarder comme des maux, ni comme des biens, ce que le Vulgaire regarde comme tels. Plusieurs sont heureux malgré les infortunes, auxquelles ils sont en butte: & plusieurs autres sont très misérables au milieu des plus grandes richesses, &c. Tacite.

b. Croiez-vous que Mécénas soit très heureux, lui que déchirent & l'amour, & les

Nous ne conſiderons peut-être pas aſſez les tranquilles douceurs d'une fortune médiocre ; qui naiſſent de la tempérance, des deſirs modérez, d'une paiſible méditation, du ſentiment intérieur que l'on a quelque ſavoir & qu'on ſuit la vérité, & de mille autres plaiſirs de l'eſprit infiniment plus doux que ceux du corps [a]. Il faut, avant que de pouvoir appeller un homme heureux, ou malheureux, connoitre tous les plaiſirs dont il jouit, & tout ce qu'il ſouffre [b]. Pluſieurs malheurs ſont compenſez [c] par des talens ſupérieurs, ou par la félicité extraordinaire que d'autres choſes nous procurent. Mais ſuppoſons que les plaiſirs des uns, & que les ſouffrances des autres ſoient préciſément ce que nous les croions être: nous ignorons avec cela leurs ſuites [d]. Quelques plaiſirs entraineront peut-être ceux qui en jouiſſent dans des miſéres plus grandes, que ne le ſont les miſéres préſentes des autres, &

querelles domeſtiques d'une femme de mauvaiſe humeur ; & qui eſt obligé de chercher le ſommeil par des harmonieux concerts, placez dans un juſte éloignement ? Quoique Meron s'aille coucher, il eſt pourtant auſſi peu endormi ſur la plume, que Regulus l'eſt ſur la croix; de ſorte qu'on ne peut pas douter, que pluſieurs hommes n'aimaſſent mieux être à la place de Regulus, que de Mécénas, s'ils étoient maitres de choiſir leur condition, Senèque. *Ceux que vous regardez comme des gens heureux, vous paroitroient pourtant très miſérables, ſi vous les pouviez voir dans les endroits cachez, & non pas par ce qui s'offre aux yeux*, le même.

a. Archimède, aiant découvert la ſolution d'un problème, *pour examiner ſi une couronne étoit entièrement d'or*, ſortit du bain, tranſporté d'allegreſſe, & en s'écriant εὕρηκα, *je l'ai trouvé* [*] : mais qui a jamais ouï parler d'un homme, qui après un voluptueux repas, ou la jouiſſance d'une femme, court les rues en s'écriant βέβρωκα, c'eſt-à-dire, *j'ai bien mangé*, ou πέφυκα, c'eſt-à-dire, *j'ai joui d'une femme* ? Plutarque tom. 2. p. 1094.

b. Fatis contraria fata rependens, Virgile. Voiez ce que Pline dit d'Agrippa, le ſecond Favori & Miniſtre d'Auguſte, qu'il regarde comme le ſeul exemple de félicité, qui ſoit arrivée à ceux qui portolent le nom d'Agrippa : *Et ce Favori même ſemble avoir paié le bonheur d'une naiſſance, qui démentoit celle des autres Agrippa, par l'infirmité de ſes jambes, par une miſérable jeuneſſe, par une vieilleſſe paſſée dans les armes & dans le deuil, par une famille qui fut toute malheureuſe, par une courte vie, par les chagrins que lui cauſoient les adultéres de ſa femme, & par la dure ſervitude de ſon gendre.*

c. Elle le priva de la vue, & lui fit le don d'une mélodieuſe voix, Homère Odyſſée livre 8. vers 64.

d. Zenon, comptoit d'avoir fait un heureux voiage, quoiqu'il eût fait naufrage, Diogène Laërce.

[*] Sainteuil n'étoit donc pas le prémier fou de ſon eſpèce.

& ils peuvent devenir réellement par là les plus grands malheurs: & au contraire les ſouffrances des autres ne ſont que le prélude d'un bonheur à venir [a]; de ſorte que nous ne ſavons pas comment appeller véritablement ces apparences extérieures, ni ce qu'il nous faut nommer félicité, ou malheur; à moins que nous ne connoiſſions le ſentiment intérieur des hommes mêmes, leur véritable état, & ce qui doit ſuivre leur bonheur, ou leur malheur actuel.

3. On devroit regarder les hommes comme membres inſeparables des familles, des Nations, du Genre-humain, de l'Univers entier. De ce qu'ils ſont, il s'enſuit qu'il faut qu'il y ait de grandes inégalitez [b], qu'il ne peut pas ſe faire que l'innocent ne ſoit compris dans les calamitez générales & dans les châtimens publics; que le méchant ne partage ſouvent les proſpéritez générales [c]; & que le bien d'une ſociété entière, ou de toute une eſpèce, eſt préférable au plaiſir préſent d'un ſeul individu, s'il arrive que ce plaiſir & ce bien ſoient contraires [d].

4. Si l'homme de bien ſouffre plus dans cette vie, qu'il ne ſeroit raiſonnable qu'il ſouffrit, s'il n'y avoit point de vie à venir; cependant ſes ſouffrances peuvent n'être pas injuſtes, ſuppoſé qu'il y ait une autre vie après celle-ci: car il peut ſe faire que ces ſouffrances ſeront compenſées par des plaiſirs, qu'il lui eſt raiſonnable de préférer aux plaiſirs de cette vie, quoique ſeparez des peines; tout précédez que ſes plaiſirs à venir puiſſent être par des peines temporelles. De plus, ces chemins ſombres & difficiles ſont peut-être l'unique voie, qui nous mène à la félicité & à une meilleure vie; puiſque

a. Si un homme de bien gémit ſous la pauvreté, ſous quelque maladie, ou ſous quelqu'autre incommodité, *Elles tendront pourtant à quelque bien, ſoit qu'il vive, ſoit qu'il meure*, Platon p. 518. Car comment un homme, qui s'efforce autant qu'il peut à reſſembler à Dieu, peut-il être négligé par cet Etre tout-juſte.

b. *Qui blâme une pièce de Poëſie dramatique, parceque tous les perſonnages n'ont pas le caractere de Héros*: Plotin.

c. *Le Monde ſe règle ſur la multitude*, Abarbanel & ailleurs.

d. *Car la partie n'eſt pas faite pour le tout, ni le tout pour la partie*, &c. Platon.

que la correction eſt néceſſaire à certains hommes, pour les engager à réfléchir ſur eux-mêmes, & pour les porter à devenir meilleurs ; ce qu'ils n'auroient peut-être jamais fait d'eux-mêmes, & ſans ces viſitations. De l'autre côté, ſi le méchant proſpère, s'il fait une belle figure dans le Monde ; il eſt néanmoins poſſible que ſes ſouffrances à venir ſoient d'une nature à mettre une proportion entre ſon châtiment actuel, & dû à ſa méchanceté & à ſes crimes, & entre la ſupériorité de ſes plaiſirs paſſez. Ajoûtons encore, que ſes plaiſirs terreſtres, que nous ſuppoſons n'être pas conformes à la ſageſſe, ni réglez par la raiſon, ni dirigez par les habitudes de la vertu, peuvent être les ſeules cauſes de ſa ruine ; parcequ'étant propres à remplir l'eſprit, & à occuper l'homme tout entier, elles banniſſent toutes ſes réflexions & les applications qu'il lui conviendroit d'en faire ; en un mot parceque ſes vices le laiſſent à la fin de ſes jours rempli de défauts, qui tendent à le rendre malheureux, comme nous le verrons plus particuliérement dans la ſuite.

Si l'objection eſt fondée ſur la réalité de pluſieurs expériences, elle prouve ſeulement la néceſſité d'un état à venir : c'eſt-à-dire, ſi les bons & les méchans ne ſont pas ici bas traitez comme ils méritent, ils peuvent l'être pourtant, ſi la vie à venir, & la vie préſente ſont priſes enſemble [a]. C'eſt peut-être, comme j'ai toûjours été porté à le croire, pour nous convaincre de la certitude d'une autre vie, que les exemples de cette nature ont été ſi fréquens. Car c'eſt non ſeulement ſe rendre coupable de blaſphême ; mais être encore réduit à ſoûtenir la plus grande abſurdité poſſible, de faire de Dieu un Etre déraiſonnable, plûtôt que d'avouer, qu'il y aura une autre vie après celle-ci [b] : ce qui démontre, à mon

a. La Providence divine, & l'immortalité de l'ame doivent néceſſairement ſe ſoûtenir, ou être détruites enſemble : *Il ne faut pas laiſſer l'un, en ôtant l'autre*, Plutarque.

*b. Cela * ſeroit la même choſe que de croire que Dieu ne ſeroit pas, ou qu'exiſtant il ne pour-*

* Savoir de penſer que le Monde eſt mal gouverné, & que la Providence n'en prend aucun ſoin.

mon avis, bien clairement la vérité de cette vie future. Mais dans la ſuite nous nous étendrons davantage ſur cet article.

XIX. Prop. Si nous voulons régler notre conduite par rapport à Dieu, ſur ce que nous ne pouvons pas ignorer que nous ſommes nous-mêmes, & ſur ce que les propoſitions précédentes nous démontrent qu'il eſt: c'eſt-à-dire, ſi nous voulons nous comporter à l'égard de l'Etre ſuprême conformément à la vérité, il nous faut obſerver les ſuivantes, ou telles autres maximes.

1. Nous ne devons pas préſumer de repréſenter Dieu par quelque peinture, ou image que ce puiſſe être [a]; parcequ'autrement ce ſeroit nier ouvertement ſon incorporéité, l'incompréhenſibilité de ſa nature, &c [b].

2. Nous devons nous précautionner ſi fort contre cet écueil, que les expreſſions même que nous emploions en parlant de Dieu, & ſur-tout en parlant poſitivement de ſa nature & de ſes facultez eſſentielles, doivent non ſeulement être choiſies avec le dernier ſoin; mais être encore priſes dans le ſens le plus ſublime. Cette vérité, en changeant ce qu'il faut changer, s'étend également ſur nos penſées [c]. C'eſt-à-dire, pour m'exprimer en d'autres termes; qu'il eſt de notre devoir de nous efforcer à penſer, & à parler de Dieu de la manière la plus reſpectueuſe, & la plus propre, dont nous ſom-

pourroit pas prévoir, ou que prévoiant, il ne ſeroit ni bon, ni juſte, Hiéroclès page 126. au commencement.

a. Aſſurément perſonne n'a jamais réellement prétendu de le faire. Selon Diogène Laërce page 3. les Egyptiens elevoient dans leurs Temples *des ſtatues, ou des ſimulachres, ἀγάλματα, parcequ'ils ignoroient la forme de Dieu*: par la ſeule raiſon qu'ils ignoroient ſa taille, & la manière de le repréſenter: les images, qu'ils en ont faites, paroiſſent être des ſymboles, ou des hiéroglyphiques, qui exprimoient les opinions qu'ils avoient de la Divinité. Car, comme dit Maimonidès, jamais perſonne n'a adoré, ni n'adorera une idole faite de metal, de pierre, ou de bois, comme étant l'Etre, qui a créé le Ciel & la Terre.

b. Sans aucun doute, il n'y a point de Religion, où il y a des images, Lactance

c. Car comme la proprieté du corps eſt de faire les choſes corporelles; de même la faculté de l'ame eſt de former à ſon gré par ſes penſées des images agréables. C'eſt pourquoi les péchez de penſée ne doivent pas être conſiderez comme de ſimples images, mais comme des actes conſommez de l'ame, St. Baſile de la *véritable Virginité*, tome 1. page 643.

ſommes capables de nous ſervir [a]. Nous ne devons jamais bannir de nos eſprits cette concluſion générale, dont nous devons nous faire une eſpèce de réflexion habituelle; que quoique nous faſſions tout notre poſſible pour concevoir Dieu, il eſt cependant au-deſſus de toutes nos conceptions. Il nous faut toûjours demander, qu'on prenne nos foibles expreſſions dans le ſens le plus élevé, & le plus proportionné à la nature de cet Etre. L'omiſſion de ce devoir voudroit non ſeulement dire, que la manière d'être de Dieu & ſes attributs les plus eſſentiels ſeroient à la portée de notre entendement; mais encore, ce qui eſt bien plus criminel, que nos paroles & nos expreſſions, tirées de nous-mêmes [b], & des objets de nos facultez, renfermeroient des idées complettes de la manière d'être, & des attributs de Dieu: ce qui eſt infiniment contraire à la vérité.

Je m'explique dans quelque peu d'exemples. Lorſque nous attribuons la pitié à Dieu, ou lorſque nous implorons ſa miſéricorde: il faut bien ſe garder d'entendre par là une pitié, une miſéricorde ſemblable à la compaſſion propre à l'homme: car quoique cette compaſſion ſoit une très excellente qualité dans la nature humaine [c]; à laquelle nous ſommes aſſujettis pour de fortes raiſons, puiſque la conſtitution du Monde & notre condition préſente nous font une néceſſité d'avoir mutuellement compaſſion des ſouffrances & des miſères d'autrui: cependant elle eſt ſuivie de quelque eſpèce d'inquiétude; & on ne peut pas par conſéquent l'attribuer à Dieu dans le ſens que nous la prennons, quand nous nous l'appliquons à nous-mêmes. Nous ne ferions pas mal de l'appeller compaſſion divine, ou de lui unir quelque autre

a. Et de penſer en toutes choſes d'une manière convenable à Dieu, St. Chryſoſtome.

b. Nous nous en ſervons, comme les Juifs l'inculquent par-tout, *ſuivant le langage des hommes*, ſeulement *faute de mots propres --- nous employons les noms qui nous plaiſent*, Plotin.

c. La Nature avoue, qu'elle a donné au Genre-humain des cœurs très tendres, en nous donnant les larmes: elles ſont la meilleure partie de notre ſentiment.... & elles nous diſtinguent de l'eſpèce des animaux irraiſonnables, &c. Juvenal, ſat. 15. vers 133. & 142.

tre idée ſemblable, pour la diſtinguer; & pour faire voir que nous entendons par ce terme une vertu, qui dans la nature parfaite de Dieu eſt très différente de la nôtre; quoique par la ſterilité de nos foibles expreſſions, & par voie d'analogie, nous ſoions forcez à lui donner le même nom. Nous pouvons auſſi conſiderer en général la compaſſion de Dieu, comme la manière, dont il regarde les pauvres ſupplians & les objets, dont les beſoins émeuvent les entrailles de ſa charité pour leur faire du bien: car certainement la rélation, qui eſt entre Dieu conſidéré comme un Etre immuable, & entre une créature humiliée, qui prie, qui s'efforce à ſe rendre digne de miſericorde, doit être differente de la rélation, qui eſt entre le même Dieu conſidéré comme immuable, & entre un endurci, qui refuſe de prier, & qui ne tâche point de mériter grace [a]: c'eſt-à-dire, que le même être ne peut pas ſe rapporter de la même manière à deux objets oppoſez & contradictoires; à un objet qui ſe comporte comme je viens de marquer, & à un autre qui ne le fait point. Lorſque nous avons donc recours à la miſéricorde de Dieu, & que nous prions cet Etre infiniment bon d'avoir pitié de nos infirmitez & de nos beſoins, notre deſſein n'eſt pas d'émouvoir ſon amour, comme les Orateurs émeuvent les paſſions de leurs auditeurs par l'art pathétique de leur éloquence; ou comme les pauvres, qui demandent avec emphaſe, ont deſſein d'émouvoir la charité des paſſans par leurs importunitez & par leurs larmes: mais notre but eſt d'exprimer notre ſentiment de nous-mêmes, & de notre condition d'une manière, qui nous rende plus dignes de l'émanation de la bonté divine; & propres à recevoir les marques de ſon amour, que nous appellons, & qui ſont à notre égard, des effets de compaſſion, quoiqu'elles ne viennent d'aucun changement dans la Divinité. Car c'eſt un acte eſſentiellement conforme à la droite raiſon, que de faire honnêtement tous nos efforts pour améliorer notre con-

a. La raiſon de G à M†e eſt différente de celle de G à M-e; quoique G ne ſouffre aucun changement.

condition, quand nous ſommes accablez du ſentiment de nos propres infirmitez ; que de voler entr'autres choſes vers l'Etre, duquel dépendent & notre exiſtence, & tout ce que nous avons; & que d'en obtenir pluſieurs faveurs, qui ne ſont point accordées aux négligens, aux endurcis, à ceux qui ne prient point [a]; quoique nos expreſſions & la manière de nous adreſſer à lui ſoient très imparfaites, & infiniment au-deſſous de la nature divine, malgré tous les ſoins que nous pouvons avoir pris de les rendre dignes d'elle. En un mot, nous ne pouvons pas prétendre de cauſer par nos prières quelque altération en Dieu, mais en nous réformant nous-mêmes nous pouvons changer la rélation, qui eſt entre lui & nous.

Comme Dieu eſt un être ſimple, & ſans aucune compoſition; ſes attributs, tels que ſont ſa bonté, ſa juſtice, &c. ne peuvent pas être comme nous les concevons, parcequ'ils ne ſont tous en lui qu'une même choſe. On peut les appeller peut-être plus proprement, la Raiſon divine, qui reçoit des dénominations différentes, ſelon que le ſont les occaſions, où elle agit.

On ne doit pas oublier ici que la bonté, ou les actes de bonté ſont ſouvent pris pour les avantages & pour les bienfaits dont nous jouiſſons; & alors on peut les attribuer proprement à Dieu; parcequ'il en eſt l'unique ſource, & qu'ils ſont les effets de ſa libéralité, & de ſa Providence.

Lorſque nous parlons de la ſcience de Dieu, nous ſerions dans l'erreur, ſi nous penſions, qu'il connoit les choſes de la manière dont nous les connoiſſons; que l'intention, ou les opérations de l'entendement ſont néceſſaires pour produire ſes connoiſſances; qu'il apperçoit les choſes par les impreſſions faites ſur lui; qu'il raiſonne par le ſecours des idées; que la connoiſſance, qui eſt en nous la plus intuitive & la plus immédiate, approche en aucune façon de la manière dont

a. *Et comment Dieu, quoique libéral de ſa nature, pourroit-il donner à celui, qui aiant la puiſſance de demander, ne demande pourtant point ?* Hiérocles p. 234.

dont il connoit les choſes. Il faut que nous entendions, comme nous l'avons déjà dit, & c'eſt là, je penſe, tout ce que nous pouvons avancer avec ſureté: il faut, dis-je, que nous entendions en général, qu'il n'y a rien que Dieu ignore, & qu'il puiſſe ignorer.

Lorſque la gloire, l'honneur, la louange ſont attribuées à Dieu; ou lorſqu'on dit que Dieu a fait quelque choſe pour ſa propre gloire; ou que nous ſommes obligez à nous propoſer dans nos actions la gloire de ſon nom: on ne doit pas croire que ces paroles doivent être priſes dans le ſens, que nous donnons à cette eſpèce de gloire & d'applaudiſſement, qu'on recherche avec tant d'empreſſement parmi les mortels, qu'ils diſtribuent ordinairement avec tant de bizarrerie [b], & que je prends l'occaſion d'expliquer ici un peu au long, pour donner un modèle abrégé du Monde, & pour nous épargner cette peine dans un autre endroit.

Les uns ſe ſont rendus célèbres parmi nous par de fort petites choſes, ſoit à la faveur de l'ignorance de la multitude, de la partialité des factions, de l'avantage des grandes amitiez, de la déférence, que l'on a ordinairement pour les perſonnes placées dans des poſtes éminens; ou ſimplement à la faveur de leur bonne fortune *. Les autres ſe ſont rendus fameux par des exploits, qui doivent leur prémière origine aux ſiècles barbares, & les beaux noms, les idées brillantes qu'ils ont enſuite reçûes, le changement en mode qui en a été fait, aux Hiſtoriens, aux Poëtes, & aux flatteurs; & ces exploits ſeroient plûtôt notez d'infamie par les Sauvages mê-

*a. Elle * n'eſt pas l'éloge des choſes qui ſont très bonnes; mais elle eſt quelque choſe de plus grand & de meilleur*, c'eſt pourquoi *Dieu & le bien par excellence* ſont au-deſſus de toute louange. Ariſtote dans ſon *Ethique* liv. 1. chap. 12. Ceux qui louent les Dieux ſont ridicules, en ce que par-là ils les rendent égaux à nous, Andron. Rhad. dans ſa *Paraphraſe* ſur l'Ethique d'Ariſtote, liv. 1. ch. 19.

b. Cléon, qui n'étoit qu'un ſimple faiſeur de chanſons, ὠδοποιός, avoit une ſtatue dans Thèbes, tenue pour ſacrée, lorſque Pindare même n'en avoit aucune. Voiez en l'hiſtoire dans Athénée.

c. Ce que Senèque dit d'Alexandre eſt véritable de pluſieurs autres Héros: *Une heureuſe témérité leur tenoit lieu de vertu.*

* C'eſt-à-dire, la félicité, dont l'Auteur traite dans ce chapitre.

mêmes, que regardez comme un ſujet d'éloges par un homme civiliſé, s'ils étoient conſidérez dans un juſte point de vûe, & ſi le monde n'avoit pas été faſciné par de fauſſes notions. La force, & le courage, & la beauté, & les talens naturels, & la naiſſance, ſont des avantages qu'on comble de louanges & d'honneurs: mais quoiqu'on leur attache les prérogatives & la felicité de ceux qui les poſſedent, ils ne peuvent être un mérite, puiſqu'on les a reçûs par grace, & qu'on n'a pas de ſoi-même [a] contribué à leur acquiſition. Ces avantages ſont, dis-je, louez & honorez, tandis que la vertu & l'induſtrie, qui quoique malheureuſes & accablées ſous tous les déſavantages de la ſanté & de la fortune, donnent pourtant le véritable & l'unique droit aux louanges, ſont regardées avec indifférence, ou avec mépris. La ſoif de la gloire, quand on ſouhaite la gloire purement pour l'amour d'elle, n'a d'autre fondement que l'ambition & la vanité [b]. Cette gloire n'eſt en elle-même qu'un ſonge & une imagination, puiſque ſelon les différentes humeurs, & ſelon les différens ſentimens des Peuples & des ſiècles, la même choſe peut indifféremment être un ſujet de gloire, ou d'infamie: ſon effet conſidéré en lui-même n'eſt pour celui qui la poſſède, ni un accroiſſement de ſanté, ni une acquiſition de ſcience, ni une augmentation de richeſſes, ni un degré ſupérieur de vertu: ſi elle eſt quelque choſe de réel, elle ceſſe, quand l'homme [c] meurt; & après tout, comme elle ne vit que dans l'haleine du monde, une légère envie, un nouveau tour d'affaires peuvent en être le tombeau [d]: peut-être s'évanouit-elle uniquement d'elle-même [e]. Les hommes ſe repaiſſent d'une agréa-

a. Vous vous enorgueilliſſez d'être ſorti du noble ſang de Druſus, comme ſi vous y aviez contribué de quelque choſe, &c. Juvenal, ſat. 8. vers 40.

b. Que ſera la gloire la plus abondante, ſi elle n'eſt ſimplement que de la gloire? Juvenal, ſat. 7. vers 81.

c. Aujourd'hui ici, & demain dans le ſepulchre; aujourd'hui vivant, demain des vers, Sepher Chaſidim.

d. Une poſſeſſion très incertaine, Philon Juif.

e. La grande Pyramide d'Egypte, quoiqu'elle reſte encore dans ſon entier, n'a pas été capable de nous tranſmettre le véritable nom de celui qui l'a fait bâtir, ce dont il y a lieu d'être fort étonné.

agréable notion d'immortalité; & ils ſe flattent que les Livres & les témoignages des Hiſtoriens rendront leur mémoire éternelle: mais hélas! ce ſeroit en eux une illuſion bien groſſière; que de s'imaginer d'être préſens & de jouir de leur propre renommée, quand on lira leurs hiſtoires après leur mort! Outre qu'un homme n'eſt pas dans le fonds mieux connu de la poſtérité, parceque ſon nom eſt tranſmis juſques à elle; il ne vit point, parceque ſon nom le fait. Lorſqu'on dit, Jules Céſar ſubjugua les Gaules, bâtit Pompée, changea la Republique Romaine en Monarchie, &c. C'eſt la même choſe que de dire le vainqueur de Pompée, &c. étoit Céſar: c'eſt-à-dire, Céſar & le vainqueur de Pompée ſont le même; & Céſar eſt à préſent également connu par l'un & l'autre terme. Cela ſe réduit donc à cette propoſition; *Le vainqueur de Pompée vainquit Pompée*: ou plûtôt, puiſque Pompée eſt à préſent auſſi peu connu que Céſar; *quelcun vainquit quelcun* [a]. Voilà donc à quoi ſe réduit cette immortalité tant vantée [b]. Voilà la nature de ce qui s'eſt acquis parmi nous le nom de gloire. La notion, que le Monde a ordinairement de ce beau rien, peut encourager à la vérité ceux qui peuvent ſervir leur Patrie menacée de quelque péril réel, & réduite à de preſſans beſoins, à s'expoſer pour elle, ou à faire quelque autre belle action, lorſqu'ils n'ont pas aſſez de grandeur d'ame & de Philoſophie pour s'y déterminer par un principe de vertu, ou pour faire un juſte diſcernement de la vanité de la gloire du monde: de même que nous encourageons les enfans en les louant; & que nous voions l'utilité & la perfection de pluſieurs inventions être uniquement dûes à l'ambition & à la vanité: mais cette réputation n'eſt pour les perſonnes d'un jugement ſolide, qu'un peu

a. Les noms de ceux qui étoient autrefois très célèbres, ne ſont préſentement en quelque manière que des noms ſurannez, Marc Antonin liv. 4. §. 33.

b. C'eſt peu de choſe que la réputation, qu'on a après la mort, quelque longue qu'elle ſoit; & elle ne ſe conſerve que par la ſucceſſion d'hommes, qui ſont foibles, qui meurent dans peu, & qui ne ſe connoiſſent pas eux-mêmes: bien moins connoiſſent-ils donc celui, qui eſt mort long-temps avant eux, le même liv. 3. §. 10.

peu de vent, & l'être le plus proche du néant [a]; elles la mépriſent, ſi elles ne la fuient point. Deux conſidérations, à mon avis, peuvent ſeules juſtifier le deſir d'acquérir de la réputation, & de la gloire: à peine y en a-t-il davantage. Lorſqu'un homme a fait une action, dont le ſouvenir n'eſt accompagné d'aucun remords; c'eſt un plaiſir raiſonnable de voir que le ſuffrage du monde ſe joint à celui de ſa propre conſcience, pour nous aſſurer que nous avons bien fait [b]. De plus, ſi la réputation acquiſe par quelque qualification, ou par quelque action, procure à un homme quelque plaiſir & quelque avantage réel; ſi elle le met, par exemple, à couvert de l'inſolence & de l'injuſtice des hommes; ou ſi elle le rend plus en état de faire du bien aux autres hommes: il eſt certainement bien doux de jouir de cet avantage: & c'eſt là un but qu'on ne doit pas deffendre au ſage de ſe propoſer, s'il a l'occaſion de ſe la procurer: mais ce ſage ne ſe la propoſe qu'autant qu'elle lui eſt utile: & elle ne lui eſt utile qu'autant qu'il en a beſoin. De ſorte qu'à tout prendre la gloire, la réputation, &c. ne ſont qu'une pure vanité, & elles ne ſont eſtimables qu'à proportion de nos beſoins. Si on attribue donc à ces mots la ſignification & la force qui leur ſont attribuées, quand nous les appliquons aux hommes; comment oſeroit-on penſer, que l'Etre ſuprême pût ſe propoſer une fin auſſi baſſe que les louanges? Il ne peut, ni en avoir beſoin, ni en faire aucun cas. Il eſt aiſé de croire par le jugement, qu'Alexandre faiſoit des choſes, qu'il auroit été bien orgueilleux, s'il eût appris, qu'il ſeroit un jour le Héros de quelque ſecond Homère [c]. Il lui auroit été doux d'entendre,

a. *Peſez Annibal: combien de livres d'un grand Capitaine y trouverez-vous?* Juvenal ſatire 10. vers 167.

b. *Juſques-là les louanges ſont ſupportables, quand celui qu'on loue connoit qu'il mérite toutes les louanges qu'on lui donne: ce qui va au-delà eſt mauvais*, Lucien dans l'*Apologie de ſes Portraits* tome 2. p. 21.

c. *Il l'eſtimoit heureux*, parlant d'Achille, *de ce que pendant ſa vie, il avoit eu un fidèle ami, & après ſa mort un grand Poëte pour publier ſes louanges*, Plutarque dans la *Vie d'Alexandre le Grand* tome 1. p. 672.

dre, que ſon nom ſeroit tranſmis aux races futures, embaumé, pour ainſi dire, dans les vers d'un auſſi grand Poète que le fût ce Grec: il ſe ſeroit plû à ſe voir célebré dans Athènes, la mère de tant de beaux génies & de tant de valeureux guerriers. Mais cet Alexandre auroit-il pû, rempli comme il étoit de lui-même, ſe propoſer uniquement pour but de toutes ſes fatigues, & pour prix de ſes actions, d'être loué par des enfans, ou plûtôt par des vermiſſeaux, & par des inſectes, ſuppoſé qu'ils auroient pû ſe montrer ſenſibles à ſa grandeur [a]: & cependant combien inégale la comparaiſon n'eſt-elle pas! Ajoûtons, pour conclurre ce raiſonnement, que quoique les hommes ſoient accoûtumez à appliquer à Dieu les termes, qu'ils appliquent aux Princes, & aux autres Etres, que leur foibleſſe les a portez à admirer; quoique ces termes aient été généralement adoptez par les Théologiens; & quoique nous ne puiſſions pas les abandonner tous, vû les imperfections propres à notre manière de parler & de penſer: nous devons pourtant nous reſſouvenir de relever leur ſignification, & d'attacher quelque énergie mentale à l'application, que nous en faiſons. Comme ſi on dit, par exemple, que Dieu fait les choſes pour ſa propre gloire; je conçois que le ſens de cette expreſſion doit être, que de la forme du Monde, & du gouvernement des Etres qui y ſont, on peut conclurre l'excellence ſupérieure de la nature de Dieu; parceque ce Monde & ce gouvernement nous offrent tant de marques d'une ſageſſe & d'une puiſſance inexprimable, que Dieu n'avoit pas beſoin de nous en donner de plus évidentes, dans la ſuppoſition qu'il auroit eu uniquement ſa gloire en vûe dans la création & dans le gouvernement du Monde: ou on doit attacher à cette propoſition quelque autre ſemblable ſens. Si la gloire de ce que nous faiſons eſt attribuée à Dieu; il faut entendre par-là qu'aucune gloire ne nous eſt dûe; à nous, dis-je, qui n'avons point de faculté, qui ne vien-

a. Comme Pſaphon fut célébré par les oiſeaux, qui chantoient, *Pſaphon eſt le grand Dieu*, Maxime de Tyr diſſertation 19. p. 196.

vienne originairement de Dieu: & nous devons par conſéquent entendre, que nous ſouhaitons qu'il ſoit reconnu pour véritable auteur de tout ce qu'il y a en nous de louable [a].

Lorſque nous remercions Dieu de quelque délivrance, ou de quelque bien, il ne faut pas qu'on prenne cela, comme ſi Dieu pouvoit s'eſtimer lui-même de nos cérémonieuſes actions de graces, ou comme s'il ſe ſoucioit de nos actes de remerciment & de reconnoiſſance. C'eſt plûtôt une déclaration que nous faiſons de nos beſoins, de nos défauts, de la bonté de ſa nature, & de la grandeur de ſes bienfaits accordez à propos; c'eſt un effort d'un être vil & dépendant, qui ſouhaite de reconnoitre autant qu'il peut le faire, que les choſes ſont ce qu'elles ſont [b]; & de ſe mettre dans la diſpoſition d'eſprit, où il lui convient d'être à l'égard de ſon bienfaiteur tout-puiſſant.

Quand on nous appelle les ſerviteurs de Dieu, ou quand on dit que nous le ſervons; on erreroit d'entendre par ces expreſſions que nous ſoions ſerviteurs de Dieu, ou que nous ſervions Dieu, comme les hommes ſe ſervent les uns les autres: car dans ce ſens, ces expreſſions ſignifient quelque action utile & avantageuſe à l'homme qui eſt ſervi, ou dont il a beſoin, ou qu'il s'imagine lui être néceſſaire. Or on ne peut ſuppoſer, ni que Dieu ait aucun beſoin, ni que nous puiſſions lui être utiles, ou lui rendre quelque ſervice. Servir Dieu, veut donc dire l'honorer, l'adorer; actes que nous toucherons bien-tôt. Ce mot eſt pris ſouvent dans ce ſens-là dans la Langue, dont *ſervir* n'eſt qu'une traduction: comme *ſervir* une image taillée [c], eſt adorer cette image: car il ne peut

a. Lorſque nous croiſſons en honneur, ... & que nous en remercions les Dieux, nous ne croions pas alors, qu'il y ait rien dans cette augmentation qui doive ſe rapporter à nous-mêmes, Cicéron. *Si tu fais quelque bien, rapporte le à Dieu*, ſentence de Bias, dans Diogène Laërce p. 22.

b. Car quoiqu'à préſent nous ne puiſſions pas nous acquitter dignement de cela.....: néanmoins il eſt juſte d'en rendre, de tout notre pouvoir, nos actions de graces, St. Chryſoſt.

c. Tous ceux qui ſervent aux images, Pſ. 97. 7. *Servoient à leurs images*, 2. Rois 17.

peut pas signifier une action profitable & utile à la pierre, qui est privée de tout sentiment. Servir Dieu, peut encore se prendre dans un sens semblable à celui-ci: *servez le Roi de Babylone* [a]; car on disoit de ceux, qui reconnoissoient l'autorité du Roi de Babylone, & qui obéissoient à ses loix, qu'ils le servoient; quoiqu'ils ne fissent rien; quoiqu'ils n'eussent peut-être rien, qui pût lui être de quelque service. De même on peut dire, que nous servons Dieu, & que nous sommes serviteurs de Dieu, si nous vivons dans un sentiment continuel de sa nature souveraine, & de sa puissance sur les créatures, & si nous tâchons de nous conformer aux loix qu'il nous a prescrites [b]. Dans ce sens nous demandons de vivre en le servant: c'est-à-dire, nous demandons de vivre en l'adorant, & en mettant en pratique les loix de la raison & de la vertu, auxquelles il lui a plû de soûmettre les créatures raisonnables [c].

On pourroit faire plusieurs autres réflexions sur les épithètes, & sur les façons de parler, introduites par l'usage, à la faveur de l'ignorance de l'Antiquité, ou de la nécessité à laquelle nous ont réduit, & le peu d'étendue de nos lumières, & la sterilité de notre langage. Il est clair, que l'amour, la colère, les mains, les yeux, &c. qu'on attribue quelquefois à Dieu, ne renferment pas les passions, ni les parties qui sont en nous. Les pronoms possessifs, *mien*, *tien*, *son*; comme *son* peuple, *sa* maison, &c. ne doivent même être employez qu'avec beaucoup de menagement, lorsqu'on s'en sert à l'égard de Dieu [d].

3. Nous sommes tenus d'adorer Dieu de la manière la plus con-

17. 41. & ailleurs: Deuteronome 12. 2. il est fait mention des endroits, *où ces Nations ont servi*, &c. Dans la Paraphrase Chaldaïque עבד, les Septante, ἐλάτρευσαν, dans le sens Ecclésiastique, la Vulgate, *coluerunt*.

a. Ils ont servi le Roi de Babylone.

b. Platon applique le mot de *servir aux loix mêmes* dans cette phrase, δουλεύειν τοῖς νόμοις.

c. Ne lui rendant que la bonne volonté d'une personne qui aime son Seigneur, Philon Juif.

d. L'homme intelligent comprendra.

convenable & la meilleure, dont nous ſoions capables. Par l'idée d'adoration je ne veux dire autre choſe, que d'avouer par quelque acte ſolemnel, convenable, & diſtinct de nos autres actes, que Dieu eſt ce qu'il eſt, & que nous ſommes ce que nous ſommes: c'eſt-à-dire, que nous devons avoir recours en êtres dépendans à l'Etre ſuprême, & au Gouverneur du Monde; avec actions de graces de ce dont nous jouiſſons; avec prières pour obtenir ce qui nous manque, ou ce qu'il ſait nous être expédient [a], &c. Comme ſi dans une poſture humble & modeſte, je m'adreſſois, par exemple, en ces termes, ou en d'autres à-peu-près ſemblables [b], *à l'Etre ſuprême & tout-puiſſant, duquel dépend l'exiſtence du Monde, & par la tendre Providence duquel j'ai été conſervé juſques à ce moment, & j'ai joui de pluſieurs grands avantages, dont je ſuis indigne: pour le prier de daigner accepter les ſentimens de ma reconnoiſſance & le tribut de mes actions de graces de toutes ſes bontez envers moi: de me délivrer des mauvaiſes ſuites de mes déſobéiſſances, & de ma folie paſſée: de me mettre en état, & de me donner la force de triompher innocemment de toutes mes épreuves à venir: de me rendre capable de me comporter dans toute ſorte d'occaſions, conformément à la raiſon, à la ſageſſe, & à la piété: qu'il ne ſouffre point qu'on me faſſe aucun tort; qu'aucun fâcheux accident m'arrive, ni que je me nuiſe à moi-même par mes égaremens, ou par ma mauvaiſe conduite: de vouloir me communiquer de claires & diſtinctes notions des choſes: de me donner la ſanté & la proſpérité, qui me ſont néceſſaires pour paſſer ma vie en paix, en contentement, en tranquillité d'eſprit: & après avoir fidélement fait mon devoir envers mes*

a. Il faut avoir ſoin de quelle manière nous prions, de peur que nous ne demandions ce qui peut nous nuire. *Ne penſez-vous pas qu'en a beſoin en cela d'une grande prudence, pour éviter qu'on ne ſe trompe en demandant de grands maux, en penſant demander des biens*, Platon p. 39. *Les Dieux faciles renverſèrent toutes les maiſons, ſelon les prières, qui leur en étoient faites*, eſt un obſervation de Juvenal ſatire 10. vers 7. L'Auteur du Livre, intitulé *Chaſidim*, ajoûte, que nous ne devons pas prier pour *ce qui ne peut ſe faire*, ni pour *ce qui ſe fait ſuivant la Nature*, ni pour *ce qui ne convient pas*, ni pour *les miracles, que le Dieu béni fait dans les changemens du Monde.*

b. Mes yeux en bas, & mon cœur en haut.

mes amis & ma famille, après m'être efforcé de me perfectionner, de me former à des habitudes vertueuses, & d'acquérir des connoissances utiles; de m'accorder une mort honorable & douce: & de me faire passer enfin à une meilleure vie. Omettre cet acte, ou quelqu'autre pareil, c'est se rendre directement coupable de ces omissions, dont nous avons parlé dans la I. Section, V. Prop. Car ne témoigner jamais sa reconnoissance des biens & des graces, qu'on reçoit & qu'on tient de Dieu; c'est réellement nier, qu'on les tienne de Dieu; & ne s'addresser pas à lui, pour le supplier de suppléer à nos besoins, c'est nier, & ces besoins, & sa puissance d'y remédier; négations très contraires à la vérité [a].

Il faut toûjours avouer qu'il n'y a point de culte, qui puisse avoir quelque proportion avec la nature & les perfections divines: mais que nous sommes tenus malgré cela de faire tout notre possible; c'est pourquoi j'ai ajoûté ces mots, *de la manière la plus humble & la meilleure, dont nous sommes capables.* Il faut remarquer encore, que ces paroles ne nous obligent pas à nous occuper sans cesse de nos devotions [b]. Car il est de notre devoir d'avouer dans le culte que nous devons à Dieu, que cet Etre parfait est ce qu'il est; mais sans nier pourtant que nous soions nous-mêmes ce que nous sommes: c'est-à-dire, que nous soions des êtres incapables de supporter une attention d'esprit continuelle; des êtres sujets à plusieurs besoins, auxquels la constitution de notre nature veut que nous suppleions avec soin & activité; des êtres faits pour jouir de plusieurs plaisirs innocens, qui nous devons plusieurs choses les uns aux autres, & auxquels, tout bien considéré, ce seroit une moindre marque de respect d'être constamment attachez à des formulaires de devotion, qu'il ne l'est

a. La prière est comme un rameau ébranché par la Providence, Albo. *Quiconque se confie en la Providence, doit croire que sa prière lui sera utile*, le même.

b. Comme les gens *qui ne dorment point*, Ἀκοιμῆται, particuliérement à Constantinople, qui continuoient le service divin jour & nuit sans interruption; ou peut-être comme les *Mezzalliin*, מְצַלִּין, *ceux qui prient*, εὐχῖται, *ceux qui font des vœux*, qui faisoient, ou qui prétendoient faire, consister toute la Religion dans la prière: *qui font semblant de vaquer uniquement à la prière.* Voiez Suicer.

l'eſt d'avoir recours à lui avec des eſprits libres, dans certains temps, & à certaines occaſions: s'occuper à cela ſans relâche, ſeroit faire de Dieu ce qu'il n'eſt pas réellement, puiſqu'il ſemble que cette exceſſive aſſiduité ſuppoſeroit, que Dieu en auroit beſoin; ou qu'elle nous feroit mériter quelque choſe de lui; ou qu'il eſt tenu d'accorder nos demandes indépendamment de nos efforts; ou du moins qu'il eſt un Etre ſujet à ſe laiſſer fléchir par l'importunité: & voilà les raiſons, qui m'ont porté à ajoûter cette reſtriction à l'explication de cette troiſiéme maxime, *par quelque acte ſolemnel & convenable.*

Quoique chaque homme en particulier connoiſſe mieux ſon état, & les occaſions qu'il a, & qu'il ſoit par conſéquent plus propre à juger, pour ſoi-même, de la manière dont il peut mieux s'acquitter de ce devoir; on peut cependant dire en général, que les conditions ſuivantes ſont requiſes pour rendre à Dieu le culte le plus ſolemnel, & pour le lui rendre de la meilleure manière, dont nous ſommes capables: un eſprit attentif [a]; des temps, & des lieux convenables; un formulaire de paroles propre à cela; & une poſture décente. Car ſi l'eſprit eſt abſent, & s'il n'eſt pas attentif à ce que dit la bouche, l'homme eſt, diroit-on, ſeulement alors une eſpèce de machine, qui fait du bruit, & qui eſt à la vérité miſe en mouvement, mais ſans une connoiſſance intérieure de ſon propre acte. Répéter ſes prières du bout des lèvres, & avec un eſprit diſtrait; ce n'eſt pas prier de la meilleure manière, dont nous ſommes capables; parceque cette manière ne s'accorde, ni avec notre nature, ni avec la vérité: puiſque c'eſt ſe comporter ſeulement en êtres douez de la faculté de parler, & non pas de celle de raiſonner.

Il eſt certain à ce compte-là, que toute ſorte de lieux & de temps ne ſont pas indifféremment, ni également propres à ren-

a. *Toute prière, qui n'eſt pas faite avec attention, n'eſt pas une prière*, Maimonides. *La prière dépend du cœur*, Sepher Chaſid. On trouve la même choſe par-tout ailleurs.

rendre à Dieu le culte que nous lui devons [a]. Dans certains temps nous nous trouvons accablez d'affaires temporelles: dans certains lieux nous sommes exposez à être souvent interrompus, il faut chercher les endroits les plus écartez & les plus propres au silence: il faut même les faire autant que l'on peut. Un second motif, qui doit aussi nous y engager, est que plus nous sommes éloignez des yeux du monde, plus nous sommes à couvert des attaques de l'ostentation; plus nous prions en considération de la vérité & du devoir, plus notre manière de rendre notre culte à Dieu est conforme à la vérité en général, & à notre devoir en particulier.

Nos soins doivent après cela rouler sur le choix d'un convenable formulaire de paroles. Toute prière est ou vocale, ou mentale: or celle-là même, qu'on appelle mentale, peut à-peine être faite sans paroles [b], ou sans quelque chose d'équivalent [c]. Je croi même que les hommes sourds & muets forment en eux quelque espèce de langage; j'entends par là quelque chose qui supplée au défaut de la parole. Car les pensées, réduites à leur état naturel, separées de toute sorte de paroles, & prises simplement toutes seules, sont si subtiles & si passagères, qu'elles sont à-peine capables de se mon-

a. Cela est véritable en général; & malgré cela je ne nie pas qu'il ne puisse y avoir des occasions, où *le lieu n'empêche point de prier, & où le temps n'y met aucun obstacle. Quand même vous ne fléchiriez pas les genoux..... & pourvû que vous fassiez seulement paroitre un esprit attentif, la prière perfectionne tout. Il est aussi permis à une femme aiant sa quenouille, & faisant de la toile, de regarder vers le ciel par la pensée, & d'invoquer Dieu avec ferveur. Il est encore permis à un homme, entrant dans une place, & s'y promenant, de faire des vœux avec ardeur*, &c. St. Chrysostome *.

b. Mais la parole est chez les hommes l'interprète de la pensée, & la pensée l'est de la parole à l'égard de Dieu, Philon Juif *de Migratione Abrahami*, page 400.

c. La pensée même n'est, selon Platon, qu'une espèce de langage de l'esprit; car il appelle la pensée, *la parole, que l'ame roule en elle-même touchant les objets qu'elle considere*, p. 134. de même Plotin dit, *que la parole, qui se forme par la voix, est une image de celle, qui se forme dans l'ame.*

* Je m'étonne que l'Auteur n'ait pas cité à la suite de ce passage Maimonidès dans son *More Neboch.* part. 3. chap. 32. où ce Rabbin dit, *que la prière est permise en tout lieu, & à chacun.*

montrer à l'eſprit, ou d'être au moins retenues, liées enſemble, & rangées comme il faut qu'elles ſoient, pour former une ſentence. Si cette ſentence eſt ſi compoſée d'idées ſenſibles, qu'elle puiſſe ſubſiſter dans l'eſprit à la faveur des images, qui reſtent dans l'imagination; de même que le fait une ſentence peinte ſur un tableau, ou exprimée par des hiéroglyphiques; elle eſt néanmoins très imparfaite, faute d'inflexions grammaticales, de particules, & d'additions néceſſaires pour lui donner une forme, & pour lier les idées: inflexions, particules, additions, dont il ne peut ſe graver dans l'imagination aucune image [a]. Dans le fonds une ſentence n'eſt guère autre choſe qu'un amas de conceptions ſans liaiſon, & incapable de renfermer quelque ſens, ſi le langage ne remplit, pour ainſi dire, les lacunes. De plus, une prière ne ſauroit être compoſée de telles ſentences: car c'eſt par le ſecours des paroles que nous diſcourons, & que nous raiſonnons en nous-mêmes; de la même manière, que nous communiquons aux autres nos diſcours & nos penſées. Si on s'obſerve bien ſoi-même, on trouvera qu'on penſe, comme on parle, en quelque Langue particuliére; & qu'on ſuppoſe, & qu'on parcourt mentalement & par habitude les ſons, qu'on fait retentir en parlant. Voilà pourquoi il eſt preſqu'impoſſible de bien écrire en d'autre Langue que la maternelle; car tandis qu'on penſe en ſa propre Langue, le ſtile & le diſcours, qui ne ſont que la repréſentation de la penſée, ont ordinairement le tour & le génie de cette Langue, quel que puiſſe être l'idiome, d'où les mots particuliers ſont empruntez. Enfin les mots ſemblent être d'eſpèces de corps & de vehicules du ſens, ou de la ſignification, qui eſt leur partie ſpirituelle [b], & qui peut à-peine ſubſiſter dans l'eſprit, ſeparée de la materielle. Qu'un homme eſſaie ingenûment de penſer à

a. Il y a pluſieurs paroles qui, comme les articles, lient les membres du diſcours, & dont on ne peut repréſenter aucune image, Cicéron.

b. Une prière ſans attention eſt comme un corps ſans ame, Nachalath Aboth.

à cette courte prière rapportée dans Platon [a] *, abſtracte des paroles de l'original, & de toutes les Langues dans leſquelles on peut la traduire. On peut rendre ſon eſprit attentif aux paroles d'une prière prononcée par un autre; & en les gravant dans ſon imagination on peut, pour ainſi dire, les rendre ſiennes: ou on peut devenir en quelque manière ſon propre lecteur, & les prononcer ſoi-même: ou on peut prendre en main une prière écrite, & la parcourir des yeux & d'eſprit: ou on peut repaſſer un formulaire de mots imprimez ſur la mémoire: ou on peut aſſembler ſur le champ quelques paroles: mais dans tous ces moiens, on ſe ſert de paroles & d'un langage. Puiſqu'en penſant donc à un tiſſu de paroles on ne s'addreſſe pas à Dieu, qui ne penſe & qui ne parle pas comme nous, d'une manière plus parfaite qu'en les prononçant, & en y penſant en même temps: de plus puiſque le ſon même des paroles fait impreſſion ſur nous, & qu'il réveille notre attention [b], quand un formulaire de prières eſt déjà tout préparé, & que l'eſprit eſt délivré de la peine de le compoſer: je ſoûtiens qu'il eſt mieux de prononcer nos prières [c], ſi nous en avons la commodité, que de nous contenter ſeulement d'y penſer: nous ne devons pas au reſte les prononcer plus haut, j'entends quand nous ſommes en notre particulier, qu'il le faut pour nous faire ſimplement entendre de nous-mêmes [d]: car ce n'eſt pas pour nous faire entendre

a. Dans ſon ſecond *Alcibiade* p. 40.

b. La prière de l'homme faite avec attention, &c. Abarbanel. Ce qui eſt dans *Sepher Charedim*, cité de *Semak*, c'eſt-à-dire, de *Sepher mitzvoth katon*, explique ainſi ce paſſage, *qui examine chaque parole; & la parole eſt comme celui qui compte de l'argent.*

c. Afin que nous honorions les Dieux, ſelon le ſtile des Païens, *avec un eſprit & une voix pure*, Cicéron. *O Seigneur, de ce que tu nous a faits plus excellens que les autres animaux, il eſt juſte que nous béniſſions ta Majeſté*, dit Salomon dans ſa prière, chez Joſéphe, *Antiquitez Judaïques* liv. 8. chap. 3.

d. Nous trouvons ſouvent la même choſe parmi les *Dinim* des Juifs: *Il eſt néceſſaire que toutes les bénédictions ſe faſſent de ſorte qu'on entende diſtinctement tout ce qui ſe dit*, Maimonidès. Le Rabbin Elaz. Aſquari, aiant cité ce paſſage,

* Τὰ μὲν ἐοῦλα, &c. La voici traduite tout au long: *O Jupiter, Roi des hommes & des Dieux, donne nous les biens ſoit que nous te les demandions, ſoit que nous ne te les demandions pas; & éloigne de nous tous les maux, quoique nous te les demandions.* On attribue cette prière à Homère, mais elle ne s'y trouve point.

tendre de Dieu que nous parlons, puiſqu'il connoit ſans cela nos penſées; mais c'eſt à cauſe de nous-mêmes, & pour rendre nos adorations, dont les meilleures ſont toûjours pleines d'imperfections, auſſi parfaites qu'il nous eſt poſſible de les rendre. Ce qui eſt, en chemin faiſant, répondre ſuffiſamment à ceux, qui objectent contre la prière, que c'eſt une impertinence de parler à Dieu. Après avoir éclairci tous ces points, & prouvé qu'il faut en priant emploier la parole; on ne peut s'empêcher d'accorder que nous ne devions choiſir les meilleures & les plus propres, dont il nous eſt poſſible de faire choix; puiſque ce choix ne peut ſe faire dans des effuſions ſubites. C'eſt pourquoi ſi nous voulons adorer Dieu de la manière la plus excellente, dont nous ſommes capables, il nous faut ſervir des formulaires les mieux digérez, & les plus excellens, que nous pouvons, ou nous faire, ou nous procurer. Comme une prière doit être accompagnée de tout ce qui peut perſuader, que celui qui la fait, eſt véritablement pénétré de ce qu'il dit, il faut qu'elle ſoit auſſi ſimple qu'il ſe peut; & c'eſt peut-être ce qui la rend la plus difficile de toutes les compoſitions. Il faut qu'elle ſoit une eſpèce de revûe générale de ce que nous avons poſſedé, de ce que nous poſſedons, de ce qui nous manque, de ce que nous avons fait, &c. Tout doit être exprimé avec méthode, dans des phraſes graves & ſignificatives, & avec une éloquence ſi ſolide, qu'elle attire toute notre attention, & qu'elle exprime nos plus ſecrets ſentimens, ſans affectation & ſans d'inutiles répétitions. Ces réflexions m'ont ſouvent engagé à regarder avec étonnement ceux qui combattent les formulaires méditez de prières: ils parlent tant de l'eſprit de prière; mais il montrent bien par leurs diſcours, qu'ils ſavent peu ce que c'eſt.

Quant

ſage, ajoûte, *Aſſemblez un grand nombre de Juges; & s'ils ne s'entendent pas diſtinctement, on ne reſoudra rien*, &c. Maimonidès s'exprime ainſi dans un autre endroit: *Perſonne, étant ſeul, ne doit prier en ſoi-même; mais qu'il articule les mots en remuant les levres, & en ſe faiſant entendre clairement dans la prière, qu'il fait tous bas.* J'ai extrait ce mot, לבד, *ſeul*, de *Schulchan Aruk*. La même choſe ſe trouve dans *Or Chadaſch*, & ailleurs.

Quant à la poſture, la meilleure eſt celle, qui exprime mieux notre humilité, notre reſpect [a], & notre ferveur, & qui nous pénètre le plus. Quoiqu'il faille peut-être avoir égard aux coûtumes des lieux, où l'on eſt; ou à celles de notre Patrie, auxquelles nous avons été le plus accoûtumez. Pluſieurs Nations peuvent n'exprimer qu'une même choſe par des geſtes différens: & nous devons prendre ces geſtes comme nous prennons leurs paroles; c'eſt-à-dire, dans la ſignification, qu'il leur a plû de leur donner.

Quoique je n'aie pas fait juſques ici aucune mention du culte public de la Divinité, on ne doit pourtant pas l'oublier, ni le négliger. On peut conſidérer un homme comme membre d'une ſociété; & il doit adorer Dieu comme tel, s'il a l'occaſion de le faire; ſi on dit publiquement des prières, auxquelles il puiſſe aſſiſter; ſi ſa ſanté, &c. le lui permet: la ſociété peut encore être regardée comme ne faiſant qu'un corps, qui a des intérêts publics, & des beſoins communs; & comme telle, elle eſt tenue de rendre à Dieu une adoration publique, & de lui offrir ſes prières en commun. Outre qu'il y a pluſieurs perſonnes, qui ne ſavent pas comment prier d'elles-mêmes; à-peine ſavent-elles lire: or elles doivent être priſes pour ce qu'elles ſont; & conſéquemment on doit fixer un temps & un lieu, où on leur liſe les prières; & où elles ſoient guidées dans leur dévotion. Il eſt de plus néceſſaire, pour tenir les hommes dans l'ordre, de profeſſer quelque Religion; d'en établir & d'en ordonner une profeſſion publique; ce qui ne peut ſe faire ſans un culte public. Le Monde perdroit bien-tôt ce qui lui reſte de ſentiment de vertu; il deviendroit feroce; tous ſes habitans ſe devoreroient les uns les autres; & ils feroient ce que font les Sauvages les plus barbares, ſans ce ſentiment de vertu conſervé encore; du moins autant qu'on peut ſuppoſer qu'il l'eſt,

a. *Celui qui prie.... doit penſer qu'il a la Divinité préſente devant lui*, Or Chajim.

l'eſt, par les formes, & par les habitudes de Religion, qui ſont en uſage parmi les Peuples.

Mais comment ce culte public, demandera-t-on peut-être, s'accordera-t-il avec cette retraite, & ce recueillement, qu'on vient de recommander? Réponſe. J'ai prétendu parler alors de la prière en général, à laquelle la retraite & le recueillement ſont fort favorables: mais je n'en ai recommandé l'uſage, qu'à proportion de la facilité que l'on a de ſe procurer ces avantages, & autant qu'ils ſont admis par la nature de la prière. De plus, quoiqu'un ſeul homme liſe en même temps à tous les autres un formulaire de prières publiques, afin qu'ils s'uniſſent tous à ne former qu'un ſeul acte, ce qu'on ne pourroit faire autrement; cependant chaque perſonne en particulier, qui fait quelque attention à ce qu'on lit, a dans ſon eſprit une perception ſeparée des paroles prononcées tout haut: & c'eſt là qu'elle offre, & ces paroles, & le ſens qu'elles contiennent avec plus, ou moins d'application & de ferveur: & puiſqu'à la rigueur perſonne ne prie qu'entant qu'il a cette perception, & qu'il offre à Dieu ces prières; & puiſqu'il eſt encore le ſeul de toute l'Aſſemblée, qui connoiſſe juſques à quel degré il le fait; ſa prière eſt dans le fonds auſſi recueillie, que s'il la faiſoit au fonds du deſert le plus éloigné. De ſorte que quoiqu'il y ait de fortes raiſons d'établir un culte public, j'oſe pourtant aſſurer, que toute véritable prière eſt ſecrette: & puiſque ſon ſiège eſt dans l'ame, dont toutes les circonſtances du culte ont en vûe d'intéreſſer, & intéreſſent actuellement, toutes les facultez; on peut dire avec raiſon, que la prière eſt faite dans la plus reculée & dans la moins fréquentée de toutes les retraites [a]: & voilà à quoi ſe réduit tout ce qu'on peut dire d'un culte, qui, par les termes, eſt public à tous autres égards. Un homme peut aſſiſter dans une Aſſemblée; & cependant perſonne, excepté lui-même, ne ſait s'il recite la prière, qu'il

a. *Au dedans de nous-mêmes comme dans le temple*, Plotin.

qu'il ſemble reciter avec les autres; ou s'il en recite quelqu'autre; ou s'il n'en recite aucune [a].

Je n'ignore pas combien je m'expoſe par ce détail à la riſée de pluſieurs perſonnes, auxquelles ce langage eſt entiérement nouveau. A quoi bon, diront-elles, faire de la prière un article ſi important? Qui a jamais remarqué, que ceux qui prient en proſpérent mieux, que ceux qui ne le font pas? Réponſe. Toutes les obſervations de cette nature ſont fort foibles & fort incertaines. Nous ignorons ce que les autres ſont réellement, & dans leur intérieur [b]: nous ignorons comment ils prient [c]: nous ignorons ce qu'il faut appeller heureux ſuccès [d]. Ce qui eſt bon pour l'un, peut être mauvais pour l'autre: ce qui paroit bon à préſent, peut devenir mauvais; où il peut attirer des maux après lui [e]. Quant à la proſpérité de ceux qui tâchent d'adorer Dieu d'une adoration digne & raiſonnable, quelle qu'elle ſoit: cette proſpérité ſeroit peut-être moindre; & leurs malheurs ſeroient peut-être plus grands, s'ils manquoient à ce devoir. Perſonne eſt-il aſſuré du contraire? Si on a quelque ſecret moien de s'en aſſurer; de grace, qu'on nous en faſſe part. Cependant devois-je omettre le culte dû à la Divinité dans l'Ebauche la plus imparfaite de la Religion naturelle? culte, qui

a. St. Chryſoſtome dit, qu'il y a pluſieurs hommes qui penſent ſi peu à ce qu'ils font, qu'ils ne ſaveut pas ce qu'ils font eux-mêmes; *pluſieurs entrent dans l'Egliſe, & ils en ſortent ſans ſavoir ce qu'ils ont dit; les lèvres ſe remuent bien, mais l'oreille n'entend point.*

b. Les Paiens même croioient, que les Dieux n'exauçoient point les prières des méchans. Bias ſe trouvant dans une tempête avec quelques perſonnes de cette eſpèce, s'écria, ſur ce que, ſaiſies de crainte, elles commençoient à implorer l'aſſiſtance des Dieux, *Taiſez-vous, de peur que ces Dieux ne ſachent que vous êtes ici*, Diogène Laërce p. 22.

c. C. Ceſtius dit au rapport de Tacite, *que les Princes ſont comme les Dieux; mais que les Dieux mêmes n'exaucent que les prières juſtes.*

d. Quelquefois *la moitié eſt plus que le tout*; c'eſt-à-dire, ſelon la paraphraſe que Platon fait de ces paroles d'Héſiode, *La moitié eſt ſouvent plus que le tout; ſavoir, lorſqu'il eſt préjudiciable de ſavoir le tout*, &c. Platon p. 590.

e. Combien de fois un jour, ſignalé par la gloire d'un ſuffrage univerſel, a été l'origine de pluſieurs malheurs? Combien de perſonnes n'ont-elles pas été accablées par les Empires, qu'elles ont acceptez? Quel grand nombre de gens n'a-t-il pas été perdu par ſes propres biens, & n'a-t-il pas été plongé par eux dans les dernières miſères? Pline.

qui eſt ce que je veux principalement exprimer par le mot de Religion [a].

4. Enfin pour mettre en abrégé tout ce qui nous reſte; *Si les êtres raiſonnables, ou ceux dont la Raiſon eſt la loi ſuprême de leur nature, veulent ſe comporter envers Dieu & envers eux-mêmes, de la manière que nous avons expliquée ci deſſus; ils doivent conſidérer ſérieuſement, combien puiſſant eſt l'Etre, qui par la conſtitution de leur nature a mis les hommes dans l'obligation d'être gouvernez par cette même nature, & qui leur a donné pour loi le dictamen de la droite Raiſon.* Tous les hommes doivent ſe reſſouvenir ſans ceſſe, que leur exiſtence même dépend de Dieu, que cet Etre ſuprême gouverne, & qu'il regit toutes les affaires du Monde par ſa Providence, que les effets de ſon pouvoir & de ſon influence leur ſont ſenſibles & palpables, & qu'ils en ſont environnez dans tous les phénomènes de la Nature, dont un ſeul ne ſauroit être ſans lui; qu'ils ſont toûjours en ſa préſence; qu'il eſt doué d'une raiſon parfaite, que s'il eſt raiſonnable, que les tranſgreſſeurs de la raiſon ſoient punis, ils le ſeront certainement tôt ou tard, &c. Or ſi on réfléchit conſtamment ſur toutes ces vérités, il eſt aiſé & connoitre l'effet & l'influence, qu'elles auront ſur toutes les penſées, ſur toutes les paroles [b], & ſur toutes les actions des hommes.

Nous ne prétendons introduire aucune ſuperſtition par aucune des Propoſitions avancées ici; nous nous bornons à demander la pratique de la Raiſon, & de la vérité: & tout ce qui ne leur eſt pas contraire peut être fait en toute ſûreté, quoique ſous les yeux de notre grand Légiſlateur même.

SEC-

a. *La Religion conſiſte dans un culte pieux, que l'on rend aux Dieux*, dit Cicéron. *On a appellé Religieux, ceux qui ſe ſont appliquez avec ſoin à régler, & comme à choiſir les choſes, qui regardent les Dieux*, &c. le même.

b. Particuliérement par rapport à l'habitude de jurer, qui eſt une grande marque de mépris, outre les mauvaiſes conſéquences qu'elle a, en faiſant que les ſermens ne coûtent rien, &c. Car ceux qui s'y accoûtument, emploient du moins le redoutable nom de Dieu pour une ſimple particule explétive; & cela ordinairement dans des diſcours incivils, paſſionnez & deshonnêtes: *faiſant*, comme dit Philon Juif, *du nom très ſaint & divin comme le ſupplement de leurs diſcours.*

SECTION VI.

VERITEZ,

Qui concernent tout le Genre-humain en général, & antérieures à toutes les Loix humaines.

DAns cette Section je ſuivrai la méthode, que j'ai ſuivie dans les précédentes.

I. Prop. Châque homme a au-dedans de lui-même le principe d'une qualité individuelle, qui le diſtingue, & qui le ſepare de tous les autres hommes, de telle ſorte qu'elle les rend tous en particulier capables d'avoir des propriétez diſtinctes des choſes; c'eſt-à-dire, qu'elle en fait des ſujets diſtincts de propriété. B & C ſont ſi réellement diſtincts; c'eſt-à-dire, qu'ils exiſtent d'une manière ſi diſtincte, que ce qui appartient à B, ne peut par cette ſeule raiſon appartenir à C; & ce qui eſt la propriété de C ne peut par cette même raiſon être la propriété de B. La preuve de cette Prop. eſt écrite ſur la conſcience de châcun: voions donc s'il y a des choſes, qu'un homme puiſſe véritablement appeller ſiennes.

II. Prop. Il y a pluſieurs choſes, auxquelles châque individu de l'humanité; c'eſt-à-dire, châque homme a, ou peut avoir, s'il n'arrive aucun changement dans ſa condition par une ſujettion volontaire, par quelque contract, ou par quelqu'autre ſemblable engagement; peut, dis-je, avoir un rapport ſi naturel & ſi exact, qu'il peut ſeul entre tous les hommes les appeller véritablement ſiennes.

La vie, les membres, &c. de B lui appartiennent auſſi réellement que le fait ſa propre nature [a]. Il eſt impoſſible à C, & à tout autre homme, de voir avec les yeux de B: c'eſt

a. Il n'y a rien qui nous appartienne ſi proprement, que nous-mêmes, Xénophon.

c'eſt pourquoi ils ſont ſeulement les yeux de B: & quand ils ceſſent d'être ſes yeux; ils ceſſent abſolument d'être des yeux: il en a donc ſeul la propriété, puiſqu'il eſt impoſſible dans la Nature, que les yeux de B deviennent jamais les yeux de C.

De plus, le travail de B ne peut pas être le travail de C; parceque ce travail vient de l'application, que B, & non pas C, a faite de ſes organes & de ſes facultez: c'eſt pourquoi le travail de B lui appartient auſſi proprement, que le ſont les organes & les facultez, dont il s'eſt ſervi en travaillant.

En troiſiéme lieu, l'effet, ou le produit du travail de B n'eſt pas l'effet du travail de C: cet effet donc appartient à B, & non pas à C: il appartient auſſi réellement à B, que le fait ſon propre travail [a]; parceque tout ce que le travail de B produit, eſt véritablement produit par B: B le produit par ſon travail; c'eſt-à-dire, que cet effet eſt véritablement la production de B, & non pas de C, ni de quelqu'autre. Si C reclamoit la propriété de ce que B ſeul peut véritablement appeller ſien; C agiroit d'une manière contraire à la vérité [b].

En dernier lieu, il y a pluſieurs choſes, que B peut avec vérité appeller ſiennes dans un ſens, & pour des raiſons, qui lui conviennent à lui ſeul, & auxquelles D n'a pas plus de droit que F, &c. & dont la propriété eſt par conſéquent particulière à B: parceque C n'a pas à ces choſes un plus juſte titre que D; ni D que F, &c. Or lorſque tous les hommes, excepté B, ont un titre égal à la proprieté d'une choſe, leur titre eſt anéanti [c]; parceque leurs pretenſions ſe con-

a. C'eſt pourquoi le fruit du travail d'un homme eſt ſouvent appellé ſon propre travail. Ainſi il eſt dit, *Tu mangeras le travail de tes mains*, Pſeaume 128. 2. *Et les Etrangers pillent ſon travail*, Pſeaume 109. 11. & ailleurs.

b. Si B travaille pour quelcun, cela ne change point le cas, parcequ'il peut changer ſon travail, ou les fruits de ſon travail pour de l'argent, parceque ce travail & ces fruits lui appartiennent.

c. *Comme ces Spartes mentionnez par les Poëtes, qui ſe tuent entr'eux de maniére qu'il n'en reſte plus aucun*, comme dit Lactance dans un autre cas.

contrebalancent, & ſe détruiſent mutuellement les unes les autres, tandiſque celle de B ſubſiſte. Or dans ce cas peu de choſe, oppoſée à rien, ſera aſſez forte pour maintenir les prétenſions de B.

III. Prop. Tout ce qui eſt contraire à la paix générale, & au bien public du Genre-humain, eſt contraire aux loix de la Nature humaine; il eſt mauvais; il ne doit pas être ſouffert. Les maximes, qui ſont les plus propres à procurer la félicité d'une Société particulière, doivent être regardées comme ſes loix naturelles & véritables; parceque la félicité eſt la fin des Sociétez & des loix; car on pourroit autrement ſuppoſer qu'elles doivent ſe propoſer le malheur comme leur véritable fin; ce qui eſt contraire à la Nature & à la vérité: & ce que nous diſons ici d'une Société particulière, n'eſt pas moins véritable de la Société générale du Genre-humain. Or ce qui rend l'homme plus heureux, eſt d'autant plus propre à produire la félicité: & par conſéquent les maximes, ou les principes, qui tendent le plus à établir la tranquillité générale & le bien public du Genre-humain, doivent, ſuppoſé qu'on entende par ces expreſſions la félicité du Genre-humain, être les véritables loix de l'Humanité, ou leur ſervir du moins de fondement: & toutes les actions, qui ſont contraires à ces loix, le ſont néceſſairement aux maximes, qui en ſont les fondemens. Il y a de la contradiction à dire, qu'une choſe, qui tend uniquement à favoriſer les plaiſirs de quelques Particuliers au préjudice de tous les autres êtres, qui ont avec ces Particuliers une nature commune, eſt la véritable loi de la Nature humaine; & cette contradiction eſt encore bien plus grande, ſi ces plaiſirs ſont inferieurs à l'Humanité, & uniquement propres aux bêtes brutes. Comme un million d'hommes eſt plus conſidérable, qu'un ſeul homme; de même il faut, en établiſſant les loix de la Nature humaine, & en déterminant ce qui doit, ou ne doit pas être, avoir un million de fois plus d'égard à ce million d'hommes qu'à un ſeul homme; puiſqu'ici nous conſiderons les hommes ſimplement comme hommes.

Il nous ſera à préſent facile de faire voir, que la tranſgreſſion des loix, qui ſervent de fondement au bien général du Genre-humain, eſt mauvaiſe; & qu'elle eſt un mal moral. Car ſi on peut dire de tout le Genre-humain en général, qu'il eſt un animal raiſonnable; ſa félicité générale eſt celle d'une nature raiſonnable: c'eſt pourquoi cette félicité, & les loix, qui l'établiſſent, doivent être fondées ſur la Raiſon: elles ne peuvent par conſéquent être combattues que par ce qui combat la Raiſon; & par une troiſiéme conſéquence par ce qui eſt oppoſé à la vérité.

Suppoſons une règle, qui ſeroit généralement utile au bien de tout le monde, ſi tous les hommes y conformoient leur conduite; c'eſt-à-dire, que leur conduite ſeroit alors conforme à la nature & à la condition de tout le Genre-humain. Suppoſé en ſecond lieu, que tous les hommes s'éloignaſſent de cette règle; quel ſeroit l'effet de cet éloignement univerſel? Ce ſeroit ſans doute un mal général; c'eſt-à-dire, un mal contraire à notre nature, & à la réalité de notre condition: car deux actions contraires produiſent néceſſairement des effets contraires; & ces effets contraires ne peuvent pas s'accorder avec un troiſiéme. Il conſte donc par les termes, que cette conduite ſeroit mauvaiſe: elle ſeroit outre cela également mauvaiſe dans chaque homme en particulier; parceque chaque homme en particulier a auſſi peu de droit de violer cette règle ſuppoſée, qu'en ont tous les autres hommes: & tous les hommes en général n'en ont pas davantage, qu'un ſeul d'entr'eux en particulier. Du moins eſt-il certain que celui, qui violeroit cette loi, contribueroit de ſon côté à introduire un deſordre univerſel, & une miſére générale: & qu'il nieroit de ſon côté que la condition des hommes fût ce qu'elle eſt; que la félicité publique conſiſtât dans ce en quoi elle conſiſte, & que cette règle même fût ce qu'elle eſt réellement: & il le nieroit autant que ſi tous les hommes conſpiroient avec lui à la même iniquité, & à la même folie.

De quel front un ſeul homme oſe-t-il mettre ſes inclinations

tions particulières, & ſes plaiſirs déraiſonnables en balance avec une choſe auſſi conſidérable, que l'eſt la félicité générale du monde entier? Celui qui rapportant ainſi tout à lui-même, mépriſe le bien de tous les autres êtres, & qui ſepare ainſi entiérement ſes intérêts de ceux du Public, ne s'efface-t-il pas lui-même de la liſte de tous les autres hommes [a]? Les autres hommes devroient-ils l'avouer pour frère? Ne devroit-il pas plûtôt être chaſſé; & être traité comme un étranger, & comme un ennemi public de la paix & de la félicité de toute notre eſpèce?

IV. Prop. Tout ce qui eſt dans B, ou raiſonnable, ou déraiſonnable, à l'égard de C, ſeroit préciſément la même choſe dans C à l'égard de B, ſi le cas étoit directement changé [b]: parceque la vérité eſt univerſelle; & qu'elle ſe rapporte aux cas [c], & non pas aux perſonnes; voiez la Sect. III. Prop. II.

Corollaire. De-là il ſuit, qu'une excellente manière de connoitre, ſi une choſe eſt bonne, ou mauvaiſe à l'égard des autres, eſt de conſidérer ce qu'elle ſeroit par rapport à nous-mêmes, ſi nous étions en leur place [d].

V. Prop. Dans l'état purement naturel les hommes ſont tous égaux, quant à leur domaine ſur les choſes [e]. J'excepte à préſent la condition des pères & des enfans; & un petit nombre d'autres parens: qu'on ſache donc, que je ne prétends parler ici que de ceux entre leſquels il n'y a aucune parenté, ou entre leſquels la parenté a été anéantie.

Lorſque les loix de la Société n'établiſſent aucune ſubordination,

a. Une bête aiant la figure d'un homme, Philon Juif.

b. Car un Juge intègre ne prononce pas dans ſa propre cauſe une ſentence différente de celle, qu'il prononce dans la cauſe d'autrui, Senèque.

c. Portez toûjours un jugement équitable, Iſocrate.

d. Ne jugez pas votre prochain, juſques à ce que vous ſoiez arrivé à la condition, où il eſt, Pirke Aboth. *Mettons nous à la place de celui, contre lequel nous ſommes en colère*, Senèque.

e. Celui-là n'étoit qu'un pur flatteur, qui diſoit à Cyrus, *il me ſemble, que vous n'êtes pas moins naturellement né Roi, que celui qui eſt né dans une ruche pour être le conducteur des abeilles*, Xénophon.

nation, ni aucune diſtinction; il faut conſidérer les hommes comme hommes; c'eſt-à-dire, comme étant des individus de la même eſpèce, qui ont également part à la commune définition des hommes [a]: & puiſqu'en vertu de cette définition, qui leur eſt commune, B eſt la même choſe à l'égard de C, que C l'eſt à l'égard de B; B n'a pas plus de domaine ſur C, que C à ſon tour en a ſur B: c'eſt-à-dire, qu'ils ſont dans l'égalité à cet égard.

Les talens, ni les défauts perſonnels, ne mettent ici aucune différence; parceque, 1. Qui eſt-ce qui décidera de quel côté eſt l'avantage? Dire que B, ou D, ou quelqu'autre, a droit de décider au préjudice de C; c'eſt ſuppoſer ce qui eſt en queſtion, & ſuppoſer un domaine ſur C, ſans le prouver. 2. Les grands talens, ſoit qu'ils ſoient naturels, ou acquis, peuvent bien être des privilèges à l'égard de ceux qui les poſſèdent; mais ils ne privent pas ceux qui en ont de moindres, de leur droit au peu qu'ils ont; ou ce qui eſt la même choſe, ils ne peuvent donner à celui, qui a de plus grands avantages, le droit d'ôter ceux, ou l'uſage de ceux, qu'un autre a dans un moindre degré. Si B a de meilleurs yeux que C; c'eſt un avantage pour lui; mais il ne ſuit pas de-là, que C ne doive pas voir pour lui-même, & faire uſage de ſes propres yeux, auſſi librement que B peut le faire des ſiens. La Nature a accommodé les yeux de C à ſon uſage; elle en a fait de même des yeux de B; & châcun d'eux a ſeul la propriété de ſes yeux: de ſorte que la propriété eſt égale dans tous les deux. Le cas ſeroit le même, s'il arrivoit à B d'avoir de plus excellentes facultez intellectuelles qu'à C. De plus, ſi B étoit plus fort que C, ſa force ne lui ſeroit pas un titre ſuffiſant pour devenir le Seigneur de C. Car le degré de force de C, quoique inférieur, lui appartient auſſi bien, que le degré de force ſupérieure

a. *Il n'y a point d'unité ſi égale, & ſi reſſemblante à une autre unité, que nous ſommes égaux & reſſemblans entre nous-mêmes ----- Quelle que ſoit la définition des hommes, elle eſt la même dans tous*, Cicéron.

rieure appartient à B: c'eſt pourquoi C a autant de droit à ſon degré de force, & par conſéquent à l'uſage qu'il en peut faire, que B peut en avoir au ſien: c'eſt-à-dire, C a autant de droit de réſiſter, que B de commander en vertu de ſa force; & lorſque le droit, quoique ſeparé de la puiſſance, de réſiſter eſt égal à celui de commander, le droit de commander, c'eſt-à-dire, le domaine eſt anéanti. 3. Puiſque ceux qui ont la force & la puiſſance en partage, ſont très portez à prétendre, qu'ils doivent dominer [a], il n'eſt pas inutile d'ajoûter que le pouvoir de faire une choſe, & le droit de la faire, ſont deux idées entiérement différentes; qu'elles peuvent par conſéquent être ſeparées; & qu'elles ne ſuivent pas l'une de l'autre. 4. Si la puiſſance, comme puiſſance, donne droit au domaine; elle donne droit à tout ce à quoi ce domaine peut s'étendre: & dans cette ſuppoſition celui qui auroit ce domaine ne pourroit rien faire de mauvais: puiſque perſonne ne peut rien faire, s'il n'en a le pouvoir. Or cette ſuppoſition ſeroit non ſeulement contraire à ce que nous avons déjà prouvé dans la Section I. mais elle contiendroit une abſurdité, une contradiction manifeſte. Car s'oppoſer à l'homme, qui auroit ce pouvoir, autant qu'on peut; ou, ce qui revient au même, autant qu'on en a la puiſſance, ne ſeroit pas mal faire. Acte, qui doit pourtant être mauvais, s'il eſt vrai que l'autre ait un véritable droit à ſon domaine, & à n'être contrarié par perſonne. De plus, ſoûtenir qu'un homme ait droit de faire une choſe ſimplement parcequ'il en a la puiſſance; eſt à la vérité une doctrine, qui peut être utile à quelques tyrans, à quelques voleurs, & à quelques ſcélérats, mais elle eſt directement oppoſée à la paix & à la félicité du Genre-humain; & elle doit par conſéquent être rejettée, par la Prop. III. c'eſt auſſi ce que les hommes puiſſans refuſeroient eux-mêmes d'accorder, s'ils ſe mettoient à la place de l'homme

[a]. Lorſque les Romains, ſelon que le rapporte Tite Live, demandèrent aux Gaulois, *quel droit ceux-ci avoient de dépoſſeder les Romains de leurs domaines, & de les menacer de leur faire la guerre*; les Gaulois répondirent, *qu'ils portoient leur droit avec leurs armes.* Réponſe digne en vérité des Barbares, tels qu'ils étoient!

me foible & ſans deffence: c'eſt donc une doctrine déraiſonnable par la Prop. IV. *a*.

VI. Prop. Perſonne ne peut avoir droit d'interrompre la félicité d'autrui: parcequ'en prémier lieu cela ſuppoſeroit, que le prémier auroit un domaine; & même le plus abſolu de tous les domaines. En ſecond lieu, en commençant à troubler la paix & le bonheur de C, B feroit une action, qu'il prendroit pour déraiſonnable, s'il étoit à la place de C. Enfin puiſqu'on ſuppoſe, que C n'a jamais porté obſtacle à la félicité de B; qu'il ne lui a rien pris; qu'il ne s'eſt jamais mêlé de ce qui le regarde; mais que toute l'action vient originairement de B; car toutes ces idées ſont renfermées dans celle de commencer: C ne peut rien avoir, qui appartienne à B: C n'a donc rien à quoi il n'ait un titre, du moins auſſi bien fondé que celui de B: c'eſt-à-dire, pour m'exprimer en d'autres termes, que C n'a rien, qu'il n'ait autant de droit de garder, que B en a de le reclamer. Ces deux droits étant tout au moins égaux, & ſe ſervant de contrepoids l'un à l'autre, il ne peut s'enſuivre du droit de B aucun changement dans l'état préſent des choſes: il faut de droit qu'elles reſtent comme elles ſont; & C doit conſerver la poſſeſſion paiſible de ce qu'il a, malgré tout le droit que B peut avoir de s'oppoſer à cette poſſeſſion. L'argument eſt même plus fort en faveur de C; parceque C ſemble avoir de ſa félicité une propriété telle, que celle dont nous avons fait mention dans la II. Prop. & d'une nature à ne pouvoir jamais être transferée à quelqu'autre *b*.

VII. Prop. Quoique perſonne ne puiſſe avoir droit de commencer à mettre obſtacle à la félicité des autres, ni à leur nuire; cependant tout homme en particulier a droit de ſe met-

a. Lorſque Joſèphe dit, *qu'il y a une loi puiſſante, établie parmi les bêtes & parmi les hommes; & que cette loi eſt de céder au plus fort.* Cet Hiſtorien peut ſimplement entendre, que la néceſſité, ou peut-être la prudence, & non pas une loi priſe à la rigueur, nous oblige à céder au plus fort.

b. *C'eſt entre les hommes un nœud très étroit de la Société, que de croire, qu'il eſt plus contre la nature de ravir quelque choſe à autrui pour ſon propre intérêt, que de ſouffrir toute ſorte d'incommodités*, &c. Cicéron.

mettre ſoi-même, & ce qui lui appartient, à couvert de la violence; de recouvrer ce qui lui a été enlevé par force; & d'uſer même de repréſailles, par tous les moiens que la vérité & la prudence lui permettent [a]. Nous avons déjà vû, qu'il y a pluſieurs choſes, qu'un homme peut véritablement appeller ſiennes; ſuppoſons ſeulement à préſent, qu'il peut y en avoir quelques-unes davantage. Je paſſe, après avoir fait cette ſuppoſition, à la preuve de la Prop.

Nier qu'un homme ait le privilège contenu dans la Prop. c'eſt affirmer, en oppoſition à la verité, ou que cet homme n'a point les facultez & la puiſſance qu'il a, ou que l'Auteur de la Nature les lui a données en vain: car à quelle fin les a-t-il reçûes, s'il ne peut pas s'en ſervir? Comment peut-il s'en ſervir: s'il ne peut le faire pour ſa propre préſervation, lorſqu'on l'attaque, & lorſqu'il y a apparence qu'il ſera ou maltraité, ou peut-être entiérement détruit?

Il y a dans tous les animaux un principe, qui les fait tendre vers leur propre conſervation; & qui éclate ſouvent avec une élaſticité, dont on ne peut nier la force. La Nature eſt uniforme en ce point; & elle ne ſe dément pas ſur cet article dans aucun animal. Les êtres inanimez même agiſſent, ils réſiſtent, quand on agit ſur eux: or il eſt conſtant qu'il repugne, qu'une choſe ſoit fondée ſur la Nature, & qu'elle s'accorde avec la Nature & avec la vérité, ces deux compagnes inſeparables; quoiqu'elle ſe tourne enſuite contre ſoi-même, & quoiqu'elle travaille à ſa propre deſtruction.

La partie la plus conſidérable de la félicité du Genre-humain dépend des moiens, qui peuvent mettre l'innocent à l'abri de la cruauté & de l'uſurpation: & le principal de ces moiens conſiſte dans la puiſſance, que tous les hommes ont de ſe deffendre eux-mêmes. C'eſt donc, par la III. Prop agir d'une manière contraire aux loix de la Nature, que de priver les hommes de l'uſage de ce pouvoir; & de leur ravir le droit

a. On ſuppoſe que tout ceci ſe paſſe dans un état naturel, & qu'il n'y a aucune loi poſitive.

droit de ſe deffendre contre les mauvais traitemens & la violence, qu'on leur voudroit faire.

Si un homme n'a pas droit de ſe deffendre lui-même, & ce qui lui appartient, il n'a abſolument aucun droit; Prop. dont nous avons déjà en partie prouvé la fauſſeté, & à laquelle nous allons bien-tôt donner un plus grand jour ; cet homme, dis-je, n'a abſolument aucun droit, puiſqu'il n'en peut pas maintenir la réalité.

Si un homme n'a pas droit de ſe deffendre contre les inſultes, &c. c'eſt parceque l'aggreſſeur a droit de l'attaquer, & d'enlever tout ce qui appartient à la perſonne attaquée: or on eſt allé au devant de cette prétenſion dans la Prop. précédente. Outre que cette prétenſion renferme une très grande abſurdité ; puiſque commencer une violence eſt naturellement beaucoup plus, que de la repouſſer ſimplement. Celui qui commence, eſt la véritable cauſe de tout ce qui ſuit ; & ce qui lui arrive en conſéquence de l'oppoſition de celui, qui ſe tient ſur la deffenſive, n'eſt que l'effet de l'acte de l'aggreſſeur: c'eſt la violence, dont l'aggreſſeur eſt auteur, qui réjaillit ſur lui-même: c'eſt comme un homme, *qui crache contre le ciel, & le crachat lui retombe toûjours ſur le viſage.*

Puiſque celui, qui commence à violer la félicité d'autrui, fait ce qui eſt mauvais; il conſte par les termes, que celui, qui tâche de prévenir, ou d'arrêter cette violence, fait une bonne action.

En dernier lieu, puiſque châcun eſt tenu de travailler à ſa propre félicité; il n'y a point de doute qu'il ne puiſſe, qu'il ne doive même ſe deffendre contre ceux, qui l'attaquent; j'entends, par des moiens qui ne combattent pas la vérité [a], ou qui ne mettent aucun obſtacle à cette félicité, qu'il ſe propoſe pour but de ſa deffenſe: à la vérité il ne doit

a. *Si celui, qui commet une injuſtice, fait mal; celui qui en uſe malicieuſement de même, ne fait pas moins de mal, quand ce ſeroit même pour ſe venger*, Maxime de Tyr.

doit pas agir en téméraire, ni faire plus que n'exige la fin qu'il ſe propoſe: c'eſt-à-dire, qu'il doit avec ſageſſe & avec prévoiance fermer, s'il peut, toutes les avenues au danger d'être envahi: s'il eſt dans l'impuiſſance de le faire, il doit emploier les argumens & les raiſons, ou éviter peut-être le péril par l'éloignement: ſi ces moiens ſont infructueux, ou impraticables; il peut avoir recours aux autres expédiens, qui ſont à ſa portée, & repouſſer la force par la force: il manqueroit autrement à ce qu'il ſe doit à ſoi-même; & il nieroit que la félicité fût ce qu'elle eſt réellement.

Il eſt certain encore, qu'un homme a raiſon de tâcher de recouvrer ce qui lui a été enlevé par violence, ou par fraude; en ſe ſervant des moiens, par leſquels il lui eſt permis de conſerver ce qui eſt à lui. Car il a été prouvé ci-deſſus, que le pouvoir de s'emparer d'une choſe ne donne pas un véritable droit à ſa poſſeſſion: par conſéquent le droit à une choſe, priſe par force à ſon propriétaire, reſte toûjours où il étoit: le propriétaire peut l'appeller ſienne: & ſi elle eſt telle, il peut s'en ſervir conformément à ce domaine: ſi celui, qui la lui a enlevée, s'oppoſe à cet uſage, par cela ſeul, il peut être cenſé l'aggreſſeur; puiſque le propriétaire ne fait que ſe deffendre ſoi-même & ce qui lui appartient. Outre que celui qui ſe ſert d'une choſe comme ſienne, lorſqu'elle l'eſt réellement, agit conformément à la vérité: mais celui qui s'y oppoſe, & qui affirme par conſéquent, qu'il a droit ſur ce qui ne lui appartient pas du tout, a la vérité contre lui. Le prémier fait donc ce qui ne peut être mauvais; mais le ſecond fait ce qui eſt eſſentiellement mauvais par la Prop. qui ſert de fondement à tout ce ſyſtême.

De plus, un homme, qui a droit à ce qui lui a été pris par force & contre ſon gré, a conſéquemment droit à la valeur de ce qui lui a été pris: car la nature de cette choſe eſt d'être d'une certaine valeur par rapport à lui: & le droit, qu'il y a, peut être conſidéré comme un droit ſur une choſe d'une telle valeur: de ſorte que ſi la choſe, qui a été priſe, eſt détruite, ou s'il eſt impoſſible de la retrouver; le propriétaire

taire conserve néanmoins son droit à une chose d'une telle valeur; & il faut qu'il ait quelque autre chose d'une valeur équivalente; c'est-à-dire, qu'il a droit d'user de représailles. Puisque la nature de chaque chose est d'être ce qu'elle est, & ce qu'elle vaut par rapport à celui qui la possède; le propriétaire peut prendre d'autres choses de la même valeur, pour celles qu'il possède; & penser qu'il recouvre la chose, qui lui a été enlevée, en en recevant le seul équivalent, car il ne seroit plus un équivalent, si le propriétaire ne le regardoit comme tel. Si la chose, prise par droit de représailles, est à l'aggresseur d'une valeur plus considérable que la prémière, qu'il a prise lui-même injustement; il doit seul s'accuser de cette perte: s'il lui est fait quelque injustice, c'est lui-même qui se la fait; son adversaire ne fait dans le fonds que prendre une chose, à laquelle il a de justes prétensions. Ajoûtez à cela, que comme un homme a droit de retirer des mains d'un usurpateur ce qui lui appartient, ou du moins un équivalent: il semble, qu'il ait, par les mêmes raisons, droit à un équivalent des dépenses, qu'il a faites pour recouvrer son bien propre; il a droit à un équivalent de la perte de son temps & de son repos; il a ce même droit à un équivalent des embarras, des peines, des dangers, qu'il a été obligé de surmonter pour recouvrer ce qui lui a été enlevé; parceque tout cela suit naturellement de l'usurpation; & qu'il doit par conséquent être mis sur le compte de l'usurpateur.

VIII. Prop. La prémière possession d'une chose est pour le possesseur un titre, plus juste que celui que tous les autres hommes ont, ou peuvent avoir à cette même chose, jusques à ce que le prémier possesseur, ou tous ceux, à qui il aura cedé son droit, soient entiérement détruits. Car 1. Personne ne peut jusques alors en devenir derechef le prémier occupant, dont le droit est bien plus fort que la simple privation de tout droit; puisqu'il est marqué par la Providence divine, dont il est comme une donation. 2. Un homme peut prendre, sans combattre aucune vérité, une chose qu'il trou-

trouve, & à laquelle perſonne n'a encore aucun droit [a]: il ne nie point, que ce qui appartient aux autres, ne leur appartienne effectivement: il ne met aucun obſtacle à la félicité d'autrui, &c. c'eſt pourquoi cette poſſeſſion ne renferme en elle-même rien de mauvais. Bien loin de-là, tous les hommes ſont obligez de travailler à leur propre félicité; c'eſt-à-dire, d'avoir égard à leurs propres intérêts & à leurs avantages; lorſqu'ils le peuvent ſans offenſer la vérité; d'où il ſuit que de ne pas agir conformément à cette obligation, ſeroit une omiſſion mauvaiſe en elle-même: ce prémier occupant fait donc bien de prendre poſſeſſion de ce qu'il trouve: & s'il fait bien en cela, il reſte donc le légitime maître de ce dont il prend poſſeſſion; & cette choſe commence dès lors à lui appartenir. 3. Il y a pluſieurs choſes, dont la poſſeſſion engage le prémier poſſeſſeur à un ſoin, à une induſtrie, à un travail extraordinaire: telles ſont les terres en général; & c'eſt auſſi elles qu'on entend d'une manière éminente par le terme de *domaines*. Or priver un homme du fruit de ſon travail & de ſes fatigues; & s'en ſaiſir comme s'il étoit l'effet des ſoins, & de la peine de l'uſurpateur; c'eſt une des plus manifeſtes contradictions de la vérité: c'eſt dans le fonds aſſurer que l'uſurpateur eſt maître des choſes, qui ne peuvent pas lui appartenir. Voiez la Prop. II. 4. Le ſentiment oppoſé, c'eſt-à-dire, celui qui nie, que la prémière poſſeſſion ſoit un titre légitime, eſt un ſentiment, qui combat la Prop. III. Car c'eſt certainement une choſe incompatible avec la paix & avec la félicité du Genre-humain en général; que d'ouvrir ainſi la porte à des guerres & à des diſputes éternelles pour des choſes, ſur leſquelles perſonne ne pourroit avoir jamais aucun droit. Voilà pourtant l'inconvenient, qui naîtroit de cette doctrine: car nous avons déjà démontré, que la puiſſance n'eſt pas un titre légitime: notre prémier droit ſur pluſieurs choſes ne peut donc venir, que de

a. *Car*, ſelon Horace, *la Nature n'a établi pour maître de la terre ni celui-là, ni moi, ni quelqu'autre homme que ce puiſſe être.*

de la prémière poſſeſſion. 5. Si B tâchoit par force, ou par fraude, de ravir à C la jouiſſance d'une choſe, dont C auroit acquis la poſſeſſion ſans faire violence à perſonne; il feroit une action, qu'il taxeroit lui-même de déraiſonnable, s'il étoit à la place de C: il agiroit donc comme ſi ce qui eſt raiſonnable à l'égard d'A, ceſſoit de l'être à l'égard de C; ce qui eſt contraire à la nature de la Raiſon, & à la Prop. IV. 6. S'efforcer de chaſſer un homme de ſes propres domaines; c'eſt lui commander de les quitter ſur peine d'être puni de ſa deſobéiſſance. Or c'eſt uſurper ſur lui un empire auquel on n'a aucun droit, & c'eſt aller contre la Prop. V. 7. Un homme ne peut pas chaſſer un autre de ſes domaines, ſans commencer à mettre obſtacle à la félicité de celui qui eſt chaſſé: ce dont on ne peut ſe rendre coupable ſans détruire la Prop. VI. Cette raiſon aſſûre donc pour toûjours au prémier occupant la poſſeſſion de ce qu'il trouve; c'eſt-à-dire, qu'elle confirme ſon droit à la choſe qu'il poſſède. 8. Le prémier occupant a ſans doute par la Prop. II. droit de deffendre, contre les attaques de toute ſorte d'aggreſſeurs, ſa perſonne & les choſes qui ne peuvent jamais appartenir à d'autres qu'à lui: perſonne n'a donc l'autorité d'agir contre ce droit, & par une ſeconde conſéquence, ſi on ne peut le priver par force de la poſſeſſion de ces choſes, ſans violer ſon droit; perſonne ne peut l'en priver avec juſtice. Nous entendons toûjours au reſte, que le poſſeſſeur ne renonce pas volontairement à ſes droits, qui reſtent certainement toûjours à lui ſeul, s'il ne conſent à les céder à quelque autre.

Remarquez que les ſucceſſeurs d'un uſurpateur peuvent, quoiqu'entrez par des voies illicites dans la poſſeſſion d'une choſe, acquerir avec le temps le droit de la poſſeder [a], ſi tous ceux qui y avoient quelque droit, viennent à manquer: car

a. *Tous les hommes ſont perſuadez, que les poſſeſſions, ſoit particulières, ſoit publiques, deviennent propres & particulières, ſi un long temps ſe paſſe dans une paiſible jouiſſance*, Iſocrate.

car alors celui, à qui il arrive d'en être en poſſeſſion, tient la place du prémier occupant.

IX. Prop. Le droit, que l'on a ſur pluſieurs choſes, peut être tranſporté par quelque engagement, ou par quelque donation [a]. Si B ſeul a la propriété de quelques terres; ou de quelques biens; perſonne excepté lui n'a aucun droit d'en diſpoſer: car en les aliénant, il ne fait que s'en ſervir comme lui appartenant en propre. En les changeant donc pour quelque autre choſe, & en les accordant à C, B ne contredit aucune vérité, & en cela B ne fait rien de mauvais: C non plus n'agit pas contre aucune vérité; il ne commet aucun crime, en les prennant: parcequ'il reçoit les choſes, dont le domaine lui eſt conféré, comme étant ce qu'elles ſont; c'eſt-à-dire, comme étant des choſes, qu'il acquiert le droit de poſſéder par la ceſſion volontaire de celui qui a ſeul le droit d'en diſpoſer. Ainſi donc C acquiert un titre légitime.

La raiſon, qui eſt le fondement de ces véritez, paroit encore dans un plus grand jour dans les contracts; car on ſuppoſe que les parties contractantes reçoivent l'une de l'autre l'équivalent de ce qu'elles donnent; ou du moins une choſe que châcune prend pour un équivalent; ou qui vaut peut-être davantage dans l'opinion de châque partie contractante en particulier. Ainſi ni l'une ni l'autre ne reçoit aucun dommage; elles ſont peut-être toutes les deux quelque profit; & de cette manière châque partie traite les choſes, dont elle acquiert la propriété par un échange innocent, comme étant ce qu'elles ſont; c'eſt-à-dire, des choſes meilleures par rapport à elle, plus avantageuſes, & plus propres à faire ſon bonheur. Dans le fonds celui qui reçoit la valeur d'une choſe, qu'il aime autant que la choſe même, la poſſède encore réellement: ſon domaine n'eſt pas di-

a. C'eſt à cela que doit ſe rapporter le droit ſur les choſes, dont Cicéron fait mention, comme ſont celles qui ſont conférées par quelque loi, *lege*: & même celles qui s'acquierrent par quelque pacte, ou par ſort, *conditione, vel ſorte*; car je ſuppoſe que le Gouvernement a droit d'en diſpoſer.

diminué; il n'a fait que changer ſimplement de rapport & d'objet.

Le Genre-humain ne peut pas ſubſiſter commodément, ſans faire fréquemment des échanges: or tout ce qui tend à détruire l'utilité de ce commerce eſt incompatible avec le bien général de tous les hommes, &c. Quoiqu'un homme iſolé puiſſe ſe procurer abſolument, ſans ce commerce, les choſes néceſſaires à la vie; il ſera du moins privé d'un grand nombre d'agréables avantages, qui naiſſent de ce commerce.

X. Prop. Il y a un droit de propriété, fondé ſur la Nature & ſur la verité [a]: c'eſt-à-dire, qu'il y a pluſieurs choſes, qu'un homme ſeul entre tous les autres hommes peut appeller ſiennes ſans s'oppoſer à la Nature & à la vérité. Voiez les Prop. VIII. & IX [b].

XI. Prop. Les choſes, qu'un homme a droit d'appeller proprement & véritablement ſiennes, doivent reſter telles juſques à ce qu'il conſente à les aliéner par quelque pacte, ou par quelque donation; ſuppoſé qu'elles ſoient d'une nature à pouvoir être aliénées: j'entends par là, juſques à ce que les choſes ſoient détruites; ou que la mort enlevant d'un ſeul coup au propriétaire & la vie, & ſes droits, transfère la propriété à ſes héritiers. Or la vérité de la Prop. eſt fondée ſur ce que perſonne ne peut être dépouillé de ſes biens mal-

a. Et ce droit ne doit pas ceder aux opinions de convenance, &c. c'eſt pourquoi ce Maître, qui reprit Cyrus d'avoir adjugé le plus grand habit au plus grand garçon, & le plus petit habit au plus petit garçon, avoit certainement raiſon; Cyrus n'étoit pas pris pour *juge de la convenance*, mais *de la propriété. De toutes les choſes, qui ſont les ſujets des diſputes des Savans, il n'y a ſans doute rien de plus remarquable, que ce qui fait clairement comprendre, que nous ſommes tous nez pour la juſtice, & que le droit de propriété a été établi arbitrairement, & non pas par la Nature*, Cicéron.

b. Il y a encore une autre manière d'acquérir le droit de propriété; & c'eſt le droit de la guerre, comme on l'appelle communément. *Il n'y a rien qui appartienne naturellement en propre; mais il le fait par une longue poſſeſſion, comme dans ceux qui ont commencé à occuper des choſes qui n'avoient point de maître, ou qui l'ont fait par droit de conquête*, &c. Cicéron. Dans ce ſens il eſt dit dans Xénophon, que c'eſt parmi les hommes une loi éternelle, que ſi une ville eſt priſe en guerre, les corps & les biens du Peuple, qui y eſt, appartiennent au vainqueur; & il peut s'en ſervir comme des choſes, qui lui appartiennent en propre, & non pas comme appartenant à d'autres, ἀλλότρια: mais certainement il y a là quelque reſtriction à faire.

malgré lui-même; ſans que celui, qui l'en dépouille, n'en diſpoſe comme s'ils lui appartenoient; ce qui eſt faux.

XII. Prop. Avoir la propriété d'une choſe, & avoir ſeul le droit de s'en ſervir & d'en diſpoſer, n'eſt dans le fonds qu'une même choſe, & ces expreſſions ſont ſynonymes: car lorſqu'on dit, que P a la propriété d'une choſe, ou qu'une choſe appartient en propre à P; on ne dit pas que P & Q, ou P & quelques autres en ont la proprieté: cette propriété ſe borne ſeulement à P. Quand on dit auſſi, qu'une choſe eſt de P; on n'entend pas par-là, qu'une ſeule partie de cette choſe lui appartienne. P a *le tout* [a] de cette choſe; & par conſéquent tout l'uſage de cette choſe. Enfin puiſque toute cette choſe, & tout ce que P peut en avoir, ſe reduiſent à l'uſage & à la diſpoſition qu'il en peut faire [b]: celui qui a cet uſage & cette diſpoſition, a la choſe même, & elle eſt véritablement ſienne [c].

Les loix ont à la vérité introduit des façons de parler, qui mettent une diſtinction entre la propriété & l'uſufruit: mais dans le fonds les uſufruitiers ont une propriété temporelle & limitée: & le propriétaire a un uſufruit perpetuel, dont il jouit actuellement, ou qui doit lui revenir dans la ſuite. La pro-

a. Allodium *.

b. J'ai ſouvent ri en liſant des teſtamens qui portoient, que l'un eût le domaine des champs, ou d'une maiſon, & l'autre l'uſage: puiſque nous avons tous l'uſage, mais perſonne n'a le domaine: ..... & à l'heure de la mort bon gré malgré nous faiſons place à d'autres, aians ſeulement joui de l'uſage, St. Chryſoſtome. *Car par la Nature nous ne ſommes maitres d'aucune de ces choſes; mais par la loi & par ſucceſſion nous en acquerons un uſage incertain; nous ſommes cenſez en être les propriétaires, pour un peu de de temps; & après que le terme preſcrit eſt paſſé, alors un autre en les recevant jouit du même titre*, Lucien dans ſon Dialogue intitulé *Nigrinus*, tome 1. p. 28.

c. Le champ, qui te nourrit, eſt ſien, &c. dit Horace, faiſant alluſion à cette vérité. *Qu'on établiſſe*, dit Platon p. 664. *cette loi commune contre toute ſorte de violences; que perſonne n'enlève & n'emmène le bien d'autrui: & qu'il ne ſe ſerve*, continue-t-il, *d'aucune choſe appartenants à ſon voiſin, à moins qu'il n'en ait la permiſſion du poſſeſſeur*, &c. La choſe eſt pouſſée plus loin dans Plutarque, où il eſt dit, qu'un homme, qui paſſe par la porte d'un autre, doit *ne point regarder dedans*, ſelon une ſentence de Xenocrate, qui contient qu'il ne faut *ni mettre les pieds, ni jetter les yeux dans la maiſon d'autrui.*

* Terme de Juriſconſulte, *Alleu* en François. Voiez ſur ce terme le Dictionaire Etymologique de Menage, ou celui de Furetière.

propriété ſans l'uſage n'eſt qu'un vain nom, ſi l'uſage ne doit jamais revenir au propriétaire.

J'ai ſuppoſé en pluſieurs endroits, qu'on m'accordoit qu'un homme, qui ſe ſert d'une choſe comme étant ſienne, lorſqu'elle ne l'eſt pas, combat la vérité: je vai prouver à préſent cette Propoſition, que je n'ai fait que ſuppoſer juſques ici.

XIII. Prop. Celui qui ſe ſert, ou qui diſpoſe d'une choſe, déclare par-là, qu'elle lui appartient: parceque c'eſt là réellement tout ce qu'en peut faire le véritable maitre. L'emprunt, ni le louage ne fourniſſent aucune objection contre la Prop. parceque celui qui a emprunté, ou loué une choſe, s'en ſert comme ſienne pendant tout le temps, pour lequel il l'a reçûe: & cet uſage eſt une des façons, dont le propriétaire a lui-même droit de diſpoſer de ſon propre bien.

XIV. Prop. C'eſt une injuſtice que d'uſurper & d'envahir la propriété d'un autre: ou pour m'exprimer plus au long; c'eſt être injuſte que de prendre, de retenir, d'emploier à ſes uſages, de détruire, d'endommager, de toucher même [a], ſans le conſentement du propriétaire, rien de ce qui lui appartient; ſoit par force, ſoit par fraude, ſoit de quelque autre manière que ce puiſſe être: c'eſt une injuſtice d'entreprendre rien de pareil: c'eſt une injuſtice en un mot d'aider ceux qui le font. Au contraire, c'eſt un acte de juſtice, de rendre à châcun ce qui lui appartient; & de l'en laiſſer jouir paiſiblement. *Définition.*

XV. Prop. Celui qui ne veut point offenſer la vérité, doit éviter toute ſorte d'injuſtice: c'eſt-à-dire, que toute injuſtice eſt mauvaiſe: elle attaque les véritez, que nous avons expliquées ci-deſſus [b], & beaucoup d'autres encore: elle nie que les hommes puiſſent jouir du droit de propriété; elle nie en

a. Le vol ſe commet, lorſqu'on TOUCHE *le bien d'autrui ſans le conſentement du maitre.* Juſtinien dans ſes *Inſtitutes.*

b. Au contraire, *ſi on exerce la juſtice on fait la vérité*, Parole du Rabbin Joſué, fils de Levi. Cicéron emploie ſouvent le mot de *vrai* pour celui de *juſte*, & celui de *vérité*, pour celui de *bonté*, ou de *probité*.

en pluſieurs rencontres, qu'ils aient même la propriété de leurs corps, de leurs vies, de leur réputation, &c. elle eſt incompatible avec la paix & avec le bonheur du Genre-humain: elle eſt très déraiſonnable au ſentiment de tous ceux qui ſouffrent eux-mêmes le tort qu'elle cauſe. Prendre une choſe à un autre, ſimplement parceque je croi que j'en ai beſoin, ou parceque j'en ai le pouvoir, ou parceque j'en ai la volonté, ſans y avoir aucun droit; c'eſt la plus forte prétenſion, que je puiſſe avoir au domaine; c'eſt une pure négation de notre égalité naturelle, c'eſt s'attribuer le droit de commencer à interrompre la félicité des autres; en un mot c'eſt nier, en contradiction de la vérité, que les hommes puiſſent avoir aucun domaine ſur les choſes.

Enfin, dans la ſuppoſition qu'il y ait quelque choſe, qui appartienne véritablement & proprement à P; Q ne peut la prendre & s'en ſervir ſans le conſentement de P, ſans déclarer par-là, qu'elle eſt ſienne, quoiqu'elle ne le ſoit pas en effet; car il ne pourroit pas en faire davantage dans la ſuppoſition qu'il en fût le maitre: & par conſéquent il fait un menſonge *a*: & c'eſt en cela que conſiſtent l'idée & la raiſon formelle du mal moral.

S'efforcer de faire une action injuſte, ou aider ceux qui font de pareils efforts; c'eſt faire mal autant qu'on eſt capable de le faire; puiſque ces efforts & ces ſecours tendent à l'avancement de ce qui eſt mauvais: c'eſt faire tout ce qu'on peut pour produire le mal: ce que les termes mêmes démontrent être mauvais.

Le ſimple déſir d'acquerir une choſe injuſtement eſt mauvais, parceque le déſir de faire le mal eſt, par les termes, un déſir mauvais & criminel. Si l'action ſuit le déſir, elle en eſt l'enfant & la production: le déſir, ſi rien n'en rend l'accompliſſement

a. Croiez qu'il n'y a que ce qui vous appartient, qui ſoit à vous; & ce qui appartient à autrui, qui ſoit à lui, Epict. dans ſon *Manuel* chap. 2. *Le prémier devoir de la juſtice eſt de ne nuire à autrui, ſi on n'eſt prémièrement attaqué; & de ſe ſervir des choſes communes comme communes, & des ſiennes comme ſiennes*, Cicéron. C'eſt là traiter les choſes comme étant ce qu'elles ſont.

n'y aions aucune part; voilà ce que je nomme inhumanité. La miſéricorde & la pitié ſont les deux vertus oppoſées à ces deux vices.

XVII. Prop. Celui qui veut toujours avoir un religieux égard pour la vérité, & pour la Nature, doit non ſeulement s'abſtenir d'être injuſte; mais encore d'être inacceſſible à la pitié, & ſur-tout d'être cruel. Refuſer aux afflictions des autres une ſenſibilité proportionnée à la connoiſſance, que nous en avons, à leur condition, & à leurs différens dégrez de peine, quoique nous n'en ſoions pas nous-mêmes la cauſe; c'eſt dans le fonds conſidérer des perſonnes affligées comme n'étant pas dans l'affliction; c'eſt-à dire, comme n'étant pas ce qu'elles ſont. ou, ce qui revient au même, comme étant ce qu'elles ne ſont pas: & c'eſt donner un démenti à l'expérience *.

On peut à-peine connoitre les ſouffrances des autres, ſans en avoir du moins quelque image dans l'eſprit: & on ne peut avoir ces images, ſans en avoir un ſentiment intérieur; comme ſi on reſſentoit, pour ainſi dire, ſoi-même ces ſouffrances: il n'y a rien, qui en approche plus que ces repréſentations, qu'on s'en forme, & qu'on traine avec ſoi. De ſorte que celui, qui n'eſt pas touché des calamitez des autres, à proportion du ſentiment intérieur qu'il en a, connoit, diroit-on, & ne connoit pas: il contredit du moins ſes propres lumières & ſa propre conſcience.

Il y a quelque choſe en nous [a], qui réſulte de notre conſtitution & de notre compoſition, tandis qu'elles conſervent leurs caractères naturels; tandis qu'elles ne ſont point changées par les mauvaiſes habitudes, ni renverſées par les tranſports de vengeance & de fureur, par l'ambition, par les com-

a. Proprement appellée humanité, parcequ'il n'en paroit aucune étincelle dans les brutes. *Une bête ne prend ſoin de rien, pas même de la douleur de ſa compagne*, Sepher Chaſidim.

* L'objection de Mr. **, propoſée dans la prémière Section p. 24. & éclaircie dans le Supplement, revient ici dans toute ſa force.

compagnies, ni par une fauſſe Philoſophie [a]; tandis qu'elles ne ſont pas opprimées par la ſtupidité, ni par la négligence de réflechir ſur les accidens, qui arrivent aux autres: je dis donc, qu'il y a quelque choſe dans notre nature, qui nous fait ſouffrir une partie des peines d'autrui, qui nous fait ſympatiſer avec ceux qui ſouffrent, qui nous fait preſque partager leur condition. Il eſt triſte de voir, ou d'entendre dans les tourmens un homme, ou quelque autre animal que ce ſoit, le récit même de ces tourmens nous cauſe ordinairement de la douleur. Cette compaſſion paroit dans un dégré éminent dans ceux qu'on met, pour d'autres raiſons, mais avec juſtice, au rang des meilleurs naturels [b]: on en void quelques raions dans preſque tous les hommes: elle éclate même quelquefois dans ces feroces & exécrables monſtres de cruauté, qui ſemblent retenir de l'humanité les moindres teintures qu'il ſoit poſſible d'en conſerver; lorſqu'ils conſidèrent les choſes d'un plus grand ſang froid qu'ils ne le font ordinairement. La ſimple repréſentation d'une Tragédie [c] arracha des larmes au Tyran de Theſſalie, qui avoit toujours vû d'un œil ſec les maſſacres, qu'il avoit fait faire de ſes compatriotes: parceque ſon attention fut comme ſurpriſe toute entière; & qu'il penſa plus aux ſouffrances d'Hécube & d'Andromaque, qu'il n'avoit jamais fait à celle des Theſſaliens: & parcequ'il le fit auſſi avec plus d'impartialité, puiſqu'il

a. Lorſque Senèque dit, *que tous les gens de bien pratiquerent la clemence, & qu'ils doivent éviter la pitié*; il ſemble que cet Auteur ne veuille que dire une pointe: il avance auſſi pluſieurs choſes très foibles ſur cette matière. Cette expreſſion, *le ſage eſſuiera les larmes d'autrui, ſans en répandre lui-même*, avoue un uſage des larmes; elles doivent être eſſuiées par un Stoïcien même.

b. *Les hommes d'un bon naturel pleurent beaucoup.* Les Ecrivains, qui tâchent le plus d'imiter la Nature, introduiſent ſouvent leurs Héros répandans des larmes. Voiez comment Homère repréſente Ulyſſe *Odyſſée* E. 151--2--7--8. Les larmes des hommes ſont dans le fonds très differentes des tranſports & des cris des enfans: ce ſont des ruiſſeaux tranquilles; & elles coulent pour d'autres motifs: quelquefois une tendre, ou même une philoſophique réflexion en eſt la ſource. Il eſt aiſé de voir, combien les cœurs durs & les yeux ſecs viennent à la mode; mais il eſt conſtant après tout, que les larmes, *glandulæ lachrymales*, ne ſont pas faites pour rien.

c. Plutarque, Tome 2. page 334. environ au commencement de ſon ſecond Diſcours *ſur la fortune*, &c. *d'Alexandre le Grand*, ou l'on lit *Polyxène*, & non pas *Andromaque*.

qu'il ne prennoit à cette repréſentation d'autre intérêt, que celui d'un ſimple ſpectateur. Le principe de compaſſion, enté ſur la nature humaine, éclatta dans cette occaſion; il ſurmonta toutes les habitudes de cruauté enracinées dans le Tyran: il ramollit ce cœur de rocher; & il fit voir qu'il ne pouvoit pas être entiérement détruit. Il eſt donc conforme à la nature d'être touché des ſouffrances des autres: & y être inſenſible; c'eſt être inhumain & dénaturé.

Telle eſt la condition des hommes: ils ne peuvent pas, ou du moins peu d'entr'eux peuvent, achever leur pélérinage dans ce monde ſans courir beaucoup de dangers, ſans ſouffrir un grand nombre de peines: c'eſt donc le bien de ceux qui y ſont expoſez, ou qui en ſont actuellement accablez; qui leur rend néceſſaires les conſolations & les ſecours de ceux qui ne le ſont pas; puiſqu'ils périroient ſans ces ſecours, ou qu'ordinairement ils continueroient d'être miſérables: c'eſt donc le bien public & l'avantage de la plûpart des hommes, qui exigent qu'ils aient une compaſſion mutuelle les uns des autres, & qu'ils ſe prêtent tour à tour leur ſecours [a]. Le contraire doit par conſéquent attaquer la Nature, & être mauvais, par la Prop. III. Outre que de témoigner par ſa conduite & par ſes actions de l'inſenſibilité pour les peines d'autrui, c'eſt affirmer que la condition des hommes n'eſt pas ce qu'elle eſt; & que la paix, la ſanté, la félicité, &c. ne ſont pas ce qu'elles ſont.

Qu'un homme ſe mette à la place de quelque miſérable créature, accablée ſous une pauvreté inſurmontable, en butte à mille embarras, gémiſſant ſous les douleurs de quelque maladie, plongée dans la langueur par quelque perte, ou par quelque bleſſure, abandonnée uniquement à ſes beſoins & à ſes douleurs: dans cet état quelles réflexions s'imagine-t-il qu'il feroit, s'il voioit que tout le monde l'abandonnât;

a. Un généreux naturel a pitié même de ſes ennemis malheureux. *J'ai pourtant pitié de lui, qui eſt malheureux, quoiqu'il ſoit mon ennemi*, Sophocle dans ſon *Ajax Flagel.* vers 121.

nât ; qu'on lui refuſât juſques à la pitié, qu'on ne daignât pas ſeulement prendre connoiſſance de ſes calamitez & de ſa miſère? Il eſt conſtant qu'il doit avouer que ce qui ſeroit, de la part des autres, raiſonnable, ou déraiſonnable à ſon égard, eſt également, de ſa part, raiſonnable, ou déraiſonnable à l'égard des autres, autrement il nieroit une vérité manifeſte, contenue dans la Prop. IV.

Si l'inhumanité, telle que nous venons de la définir, eſt mauvaiſe; nous n'avons pas beſoin de perdre beaucoup de temps à prouver, que la cruauté l'eſt auſſi. Car tout ce qu'il y a de criminel dans l'inhumanité eſt renfermé dans la cruauté, ſeulement avec des additions, & des circonſtances àggravantes. Car non ſeulement la cruauté refuſe aux malheurs d'autrui la ſenſibilité que nous leur devons; mais encore elle les cauſe: elle s'y plait peut-être: & ce qui eſt la plus inſolente & la plus barbare de toutes les cruautez, elle en fait un ſujet de divertiſſement & de raillerie. Si la prémière eſt un défaut d'humanité, la ſeconde eſt diamétralement oppoſée à cette vertu [a]. Si celle-là ne fait aucun bien, celle-ci fait beaucoup de mal. L'homme le plus cruel, qui ait jamais été, n'a jamais voulu paſſer pour cruel; tel eſt l'aveu d'atrocité, que la Nature arrache de l'homme cruel même; telle eſt l'univerſalité, avec laquelle la Nature rejette, condamne, abhorre ce caractère.

XVIII. Prop. Les actes de juſtice & de miſéricorde ſont préciſément auſſi bons, que l'injuſtice, l'inhumanité, & la cruauté ſont mauvaiſes. Ceci ſuit de la règle des contraires. Outre que n'être pas juſte envers un homme; c'eſt être injuſte à ſon égard: de même n'avoir pas de la pitié pour lui; c'eſt lui être impitoiable, ou peut-être cruel.

Je pourrois finir ici cette Section; mais il n'eſt peut-être pas hors de propos de deſcendre dans un plus grand détail: c'eſt pourquoi j'ajoûterai encore une autre Prop.

XIX.

a. *La cruauté eſt très contraire à la nature de l'homme, que nous devons ſuivre*; Cicéron.

XIX. Prop. De tout ce que nous avons dit ci-deſſus, on peut déduire l'énormité des crimes, qu'on commet par le meurtre, ou en bleſſant, de quelle manière que ce ſoit, la perſonne d'un autre, lorſqu'on n'y eſt pas engagé par la conſervation de ſoi-même, puiſqu'il eſt impoſſible que quelque choſe lui appartienne plus intimement que le font ſon propre corps, ſes membres, & ſa vie: on en peut en même temps conclurre l'énormité du vol, du larcin, de la fraude, de la trahiſon, de la diffamation, de la calomnie, de l'adultère, &c. & de tout ce qui conduit & qui tend à ces vices: car non ſeulement ces crimes ſont compris dans la définition de l'injuſtice; mais ils ſont ordinairement, & la plûpart d'entr'eux le ſont toûjours, compris ſous celle de la cruauté. Toutes les vérités, qui ſe rapportent au meurtre, au vol, à la fraude, à la calomnie, &c. ſont évidentes d'elles-mêmes: & elles le deviennent encore davantage, ſi on ſe met dans le cas de la perſonne lezée; & ſi on ſe ſuppoſe ſoi-même rendu infame par la calomnie; dépouillé par les voleurs; ruiné dans ſes affaires par des malhonnêtes gens; combattant en vain, & réduit aux dernières convulſions & à l'agonie ſous le couteau de quelque ſcélérat avide de ſang, &c.

La vérité de la Prop. n'eſt pas moins claire & évidente dans le cas de l'adultère [a], lorſqu'on ſeduit [b], & lorſqu'on corrompt la femme d'autrui: malgré le ſecours que prêtent à l'adultère de fauſſes notions, de grands exemples [c], & la fréquente réitération de ce crime [d]: car en ſuppoſant pour un moment, que la nature du mariage eſt telle, que nous prouverons bien tôt qu'elle eſt réellement; l'Adultère nie la pro-

a. Le vol eſt à la vérité un crime, mais non pas comme l'adultère, St. Chryſoſtome.

b. Un des *eſpions du mariage d'autrui*, comme les appelle Valère Maxime liv. 2. chap. 1. num. 5.

c. Il eſt manifeſte, que du temps de St. Jérome l'adultère étoit puni de mort; & il eſt à préſent le paſſe-temps des Grands, Schol. ſur St. Jérome.

d. Car de là nait l'impunité, &c. *Depuis que les adultères ſont en ſi grand nombre, les eaux amères* * *ont ceſſé*, Miſchna.

* Dont il eſt fait mention dans les Nombres chap. 5. vers 19-24.

propriété, que le mari a acquis de ſa femme par le contract le plus exprès & le plus ſacré qu'il puiſſe y avoir: il fait ce qui tend à détruire la paix des familles, à confondre la parenté, à renverſer l'ordre & la tranquillité du Monde, & à anéantir par conſéquent les loix de la Nature humaine: il fait ce que pas un ſeul homme, s'il eſt dans ſon bon ſens, & s'il eſt lui-même la perſonne injuriée, ne jugera être raiſonnable, ni même ſupportable [a]: enfin il traite impudemment une femme comme ſi elle étoit ſa propre épouſe [b], lorſqu'elle eſt dans le fonds celle d'autrui; ce qui eſt contredire la juſtice, la vérité, & la réalité [c]. Or l'adultère n'eſt pas ſimplement une injuſtice; il eſt une injuſtice d'une nature à ne pouvoir jamais être réparée, ſi le mari lezé le penſe de même; comme il lui eſt ordinaire de le faire, voiez la Section II. Prop. I. Obſerv. 4. il eſt une injuſtice accompagnée de la plus grande cruauté; il eſt enfin une injuſtice, qui renferme preſque en elle ſeule un auſſi grand nombre d'autres crimes, qu'aucune autre injuſtice puiſſe renfermer. On dérobe pour toûjours au mari le plaiſir & la ſatisfaction, qui naiſſent de la fidélité & de la tendreſſe [d] d'une épouſe, à ce mari, dis-je, qui préſume que cette épouſe eſt non ſeulement la compagne de ſon lit; mais encore celle de ſa vie & de ſa fortune [e]: & à ce plaiſir, & à cette ſatisfaction ſuccèdent pour

a. Celui qui ne regarde point la femme d'autrui d'un œil de concupiſcence, ne veut pas qu'on regarde ainſi ſa femme: & un homme, qui eſt trop ſcrupuleuſement attaché à garder ſa foi, eſt perfide; & le parjure commet un menſonge, Senèque.

b. ἰδιαν, τὴν ἑαυτῦ γυναῖκα, *ſa propre femme.*

c. Quel monſtre dans la Nature ne doit point être celui, qui comme ſi c'étoit une choſe méritoire que d'oſer combattre ces vertus, & pour me ſervir encore des mots de Senèque, *croit que c'eſt une raiſon d'aimer aſſez légitime, parcequ'il aime la femme d'autrui.*

d. Car on peut dire, que non ſeulement le corps de la femme adultère eſt corrompu, mais ſi nous voulons dire la vérité, l'ame ayant le corps s'accoûtume à s'aliéner, uſant de toute ſorte de manières pour ſe détourner du mari, & pour le haïr: le mal ſeroit encore moindre, s'il n'étoit point caché & diſſimulé, &c. Philon Juif ſur le 7. commandement du *Decalogue* p. 762.

e. Le mariage *eſt une ſociété pour toute la vie..... C'eſt même la plus intime & la plus grande de toutes les ſociétez*, Iſocrate dans ſon ſecond Diſcours à Nicoclès p. 59. & 60.

pour toûjours des ſoucis cruels & devorans. La femme elle-même [a], quoiqu'elle puiſſe être ſeduite [b], & quoiqu'elle n'apperçoive pas d'abord toute l'énormité, ou toutes les ſuites de ſon crime, paie ordinairement bien cher ſa ſécurité & ſa mauvaiſe conduite: le mari tombe à ſon égard dans l'indifférence [c] & dans la haine: & l'épouſe en proie à ſes pleurs [d] & à ſes alarmes, craint ſans ceſſe le reſſentiment d'un époux juſtement irrité: dans cet état de deſunion, ils négligent leurs affaires: une innocente famille eſt mépriſée; elle eſt laiſſée ſans établiſſement; elle n'a pas même des parens, qu'elle puiſſe véritablement appeller ſiens, pour prendre du moins pitié de ſes malheurs [e], &c.

Que l'Adultère n'emploie pas, pour extenuer ſon crime, les impertinentes comparaiſons & les coupables diſcours, dont il ſe ſert ordinairement pour cela [f]: car quand on dépouille un homme de ſa propriété, on le dépouille d'une choſe qu'il faut conſidérer ſelon ce qu'elle eſt par rapport au propriétaire; & on doit en proportionner la valeur à l'eſtime qu'il en fait, & non pas à celle qu'en fait le ra-

a. Un animal fragile, St. Baſile.

b. Tu m'as perſuadée, dit la femme pénitente dans Sophocle chez Plutarque, *tu m'as gagnée par tes careſſes.*

c. Les embraſſemens d'une méchante femme couchée avec nous ſont froids, Sophocle *Antig.* vers 665.

d. Car qu'eſt-ce qu'il reſte encore à une femme, quand elle a perdu ſa pudeur? Tite Live.

e. Les enfans, quoiqu'ils n'aient péché en rien, ſeront miſérables, ne pouvant être reçûs ni dans l'une ni dans l'autre famille, ni dans celle du mari, ni dans celle de l'Adultère, Philon Juif ſur le 7. command. du *Decalogue* p. 762.

f. Tels que ceux, dont Ariſtippe ſe ſert contre Diogène chez Athénée, liv. 3. chap. 5. pag. 588. *Vous paroit-il abſurde, Diogène, que je demeure dans une maiſon, où d'autres ont habité auparavant? Non aſſurément*, répondit-il: *comme auſſi de naviger ſur un vaiſſeau, où pluſieurs perſonnes ont navigé! Ni cela non plus*, repartit-il. *De même*, &c. Tout cela eſt ſans aucun bon ſens. Le language touchant la femme adultère dans les Proverbes chap. 30. vers 20. n'eſt pas meilleur: *La trace de l'homme dans la vierge* y eſt placée avec les traces d'un aigle dans les airs, avec celle d'un ſerpent ſur un rocher, & avec celle d'un navire dans la mer, *qui n'a fait aucune marque en elle, qui ſe connoiſſe une heure après*: c'eſt pourquoi aiant *.... elle penſe qu'après cela elle pourra dire, je n'ai point commis d'iniquité.* Voïez Kab. Venaki.

* Le paſſage eſt curieux, & la citation auſſi: je l'ai pourtant omiſe pour les raiſons, pour leſquelles j'ai une fois omis une citation de Sextus Empiricus.

raviſſeur, qui n'a peut-être aucun goût des plaiſirs honnêtes. Or ces crimes ne peuvent pas être excuſez par le ſecret avec lequel ils ſont faits. 1. L'injuſtice d'un acte eſt la même dans ſa nature, ſoit qu'elle ſoit publique, ou non. Dans l'un & dans l'autre cas, la vérité eſt combattue; & un menſonge eſt auſſi bien un menſonge, quand il eſt dit doucement à l'oreille, que quand il eſt publié dans les marchez & ſur les coins des rues. 2. Nous avons fait voir dans la Section II. que la rectitude de nos actions, & la voie à la félicité s'uniſſent & s'entre-mêlent; & que les actes humains, qui ſont contraires à la vérité, & qui ſont mauvais de leur nature, tendent à rendre l'homme finalement malheureux [a]: cela doit être néceſſairement ainſi par l'ordre, par la diſpoſition, par la conſtitution de l'Univers, établies par l'Auteur de la Nature: & puiſqu'il n'y a point de retraite ſi éloignée pour pouvoir nous dérober à ſa vûe; ni de coin aſſez écarté pour n'être pas compris dans le plan du Monde ſans ceſſe préſent à ſes idées; il doit ſans doute y avoir, par conſéquent, un degré de malheur & de peine attaché & proportionné à la nature de chaque acte vicieux, dont l'homme coupable ſe trouvera tôt ou tard la victime [b]: & pour l'amour de lui-même, il ne doit pas compter ſur les ténèbres dans leſquelles il croit ſon action enſevelie. 3. Il peut à peine arriver, que le crime ne ſoit pas découvert [c]. Les hommes s'habituent ordinairement au vice; ils deviennent effrontez, vains, ſans circonſpection; ils ſe découvrent eux-mêmes [d]: on peut prendre garde aux rendez-vous menagez pour commettre le cri-

a. Aucun méchant homme n'eſt heureux, &c. Juvenal ſat. 4. vers 8.

b. Car la loi divine eſt inévitable, Plotin.

c. Car bien que vous cachiez préſentement quelque choſe, elle ſe découvrira dans la ſuite, Iſocrate dans ſon Diſcours à Demonique pag. 9. — *La lit & la lampe, Mégapenthès, en témoigneront*, Lucien dans le Dialogue *du paſſage de la Barque*, ou *du Tyran*, &c. tome 1. p. 314.

d. Car la volupté eſt la plus indiſcrète de toutes *, Platon dans ſon Dialogue intitulé *Philebus*, ou *du ſouverain bien*, vers la fin, p. 94.

* Savoir de l'eſprit & de la vérité, dont Socrate parle dans l'endroit cité.

crime: il faut ſe fier à des confidens, qui peuvent trahir, & qui y ſeront vraiſemblablement déterminez par le moindre dégoût, ou par le prémier caprice: l'amour eſt outre cela doué d'une grande pénétration [a].

Il eſt facile de conclurre de tout ce qui a été dit, que ſi le meurtre, le vol, &c. ſont des injuſtices & des crimes atroces; tout ce qui entraine vers eux, tout ce qui ſe rapporte à eux, tout ce qui les favoriſe, doit être criminel dans quelque degré [b]: parcequ'il eſt, pour ainſi dire, de la même trempe avec les crimes mêmes vers leſquels il tend, quoiqu'il ne ſoit pas encore parvenu à leur grandeur, ni à leur maturité; ou que peut-être ſes effets ne ſoïent pas ſi prompts, ſi ſenſibles, ni ſi certains. L'envie, la malice, &c. ſont des efforts, qui tendent à détruire & à ruiner ceux, qui ſont les objets de ces malheureuſes paſſions. Jetter de la pouſſière [c] ſur la réputation d'un homme par des alluſions, par des ironies, &c. n'eſt pas à la vérité la ternir tout-à-coup, comme on feroit en la couvrant de boue, ou en l'attaquant par des calomnies groſſières: cependant cette pouſſière infecte l'air; & elle peut l'empoiſonner peu-à-peu. Tourner un homme en ridicule par le tour d'un génie railleur, & par l'audace d'un front plus aſſuré; c'eſt le bleſſer réellement, quoique dans un endroit inviſible [d]. Pluſieurs libertez, pluſieurs prétendues civilitez d'une origine barbare, & ſur-tout pluſieurs galanteries [e], qui ne vont pas juſques

[a] *Que ne connoit pas l'amour?* Ovide.

[b] *La bonté ne conſiſte pas ſeulement à ne point faire d'injuſtice, mais encore à n'en vouloir point faire*, c'eſt une ſentence de Démocrate.

[c] *La pouſſiere d'une méchante langue* *.

[d] *Celui qui deshonore publiquement la face de ſon prochain, n'aura point de part au ſiécle avenir*, Maimonides, & pluſieurs autres: car ſelon les Rabbins, celui-là viole le ſixiéme commandement, Abarb.

[e] Remarquez combien chaſtes les Romains ont une fois été. *Il n'étoit pas permis à ceux qui appelloient les femmes en juſtice de porter la main ſur leurs corps, afin que la pudeur des Dames leur ſervit de rempart, & afin que leurs habits ne fuſſent pas ſoüillez.*

* C'eſt-à-dire, des calomnies indirectes & très fines, comme il eſt expliqué dans le texte.

ques au crime, & qu'on n'a peut-être jamais eu le deſſein de porter ſi loin, peuvent pourtant divertir les affections des perſonnes de leurs propres objets, & débaucher l'eſprit [a]. Semer la diſcorde & les querelles parmi les hommes par des rapports & par de mauvaiſes inſinuations; c'eſt les tuer, ou leur nuire, par le moien d'autrui. Se mêler même des affaires des autres, comme font ceux qui s'ingèrent de tout *; c'eſt s'attribuer un emploi, qu'il ne leur appartient pas de s'attribuer; c'eſt s'embaraſſer de ce dont ils ne doivent pas s'embaraſſer; c'eſt rendre public ce qui eſt ſecret de ſa nature; c'eſt priver de ſon repos la perſonne, dont ils s'approprient le droit de vouloir faire les affaires; s'ils ne la privent pas d'autre choſe. Car dans le fonds cette inclination à ſe mêler des affaires d'autrui paroit être une eſpèce de prétenſion à quelque choſe de plus; comme une injuſte attaque faite de loin; ce qui fait voir combien cette inclination de s'ingerer de ce qui ne nous regarde point, combat la vérité, & combien elle eſt incompatible avec elle. On doit faire le même raiſonnement des autres vices.

Si ces choſes ſont ainſi; combien coupables ne doivent donc pas être ceux qui ſont de propos délibéré les promoteurs & les inſtrumens de l'injuſtice & du crime; tels que ſont les faux témoins, les entremetteurs d'iniquité, les ſolliciteurs du vice, ou ceux enfin qui ont en vûe par leurs entretiens d'introduire le relachement parmi les hommes; & de leur applanir, pour ainſi dire, le chemin de l'impiété, de la débauche, & de toute ſorte d'actions criminelles [b].

On

lez par l'attouchement d'une main étrangère, Val. Maxime liv. 2. chap. 1. §. 5. Il eſt rapporté que P. Mænius *enſeigna à ſa fille par un triſte exemple, qu'elle devoit garder pour ſon mari non ſeulement ſa virginité, mais encore ſes baiſers*, le même liv. 6. chap. 1. §. 4.

a. Et plus l'ame eſt au-deſſus du corps par ſon excellence; plus elle eſt corrompue par l'adultère, St. Auguſtin.

b. Ce ſont là les teſtes, qui attirent ſur tous ceux qui aiment les querelles leur propre malheur, &c. St. Baſile.

* Ἀλλότριοι ἐπιγινόμενοι.

On pourroit encore avoir fait mention de pluſieurs autres crimes, tels que ſont l'infidélité envers ſes amis, ou envers les perſonnes, dont on a reçû quelque choſe en dépôt, l'ingratitude, toute ſorte de parjure volontaire, & pluſieurs autres ſemblables; parcequ'ils ſont de grands exemples d'injuſtice: mais je les ai tous compris ſous le ETC. de la Prop. parcequ'ils ſont viſiblement tels, & qu'on ne peut ſe méprendre à leur nature. Chacun peut voir que celui qui commet une infidélité, agit contre ſes promeſſes & ſes engagemens: il nie par conſéquent la vérité, & il pèche contre elle; il ſe rend coupable d'une action, dont la pratique univerſelle nuiroit beaucoup au bien public; il fait ce qu'il ne voudroit pas qu'on lui fit à lui-même; & il prive un homme, qui compte ſur lui, de ce que celui-ci auroit droit d'attendre. De ſorte que l'ingrat traite ſon bienfaiteur comme n'étant pas réellement ſon bienfaiteur, &c. Celui qui jure à faux n'a égard ni la nature des choſes, ni à lui-même, ni aux perſonnes intéreſſées par ſon faux ſerment, ni au Genre-humain en général, ni à Dieu même. Tout cela eſt ſenſible [a].

a. *Tout le monde hait un homme, qui oublie un bienfait reçû*, Cicéron. On peut dire la même choſe de ceux qui ne gardent pas leur foi, & des parjures, &c.

SEC-

SECTION VII.

VERITEZ,

Qui ſe rapportent aux Sociétez particulières, ou aux Gouvernemens.

I. Prop. L'Homme eſt un animal ſociable: c'eſt-à-dire, en d'autres termes, qu'un homme ſeul, ou qu'une ſeule famille ne peuvent pas ſubſiſter, ou du moins bien ſubſiſter, ſans être membres de quelque Société. Il n'eſt pas poſſible à un ſeul homme de faire, & d'acquerir ſimplement par ſon travail & par ſon induſtrie tout ce qui eſt néceſſaire à conſerver la vie, ou à la rendre du moins tant ſoit peu commode & ſouhaitable. La nourriture, les habits, le logement, les meubles, dont on ne peut abſolument ſe paſſer, & quelques remèdes entiérement néceſſaires, ſuppoſent pluſieurs arts, pluſieurs mêtiers, & pluſieurs ouvriers. Si l'homme pouvoit, en temps de ſanté, ſe paſſer à vivre comme un ſauvage, ſous les arbres & dans les rochers; & à ſe nourrir des fruits, des herbes, des racines, & des autres choſes de cette nature, que la terre lui fourniroit; il ſeroit cependant dans l'impuiſſance de le faire dans ſes maladies & dans ſa vieilleſſe; puiſqu'il ſeroit alors hors d'état de ſe remuer, pour aller cueillir les fruits, que procure la libéralité de la terre.

Si l'homme iſolé recevoit du ſexe feminin les ſecours, que la Nature lui donne du penchant à chercher, ou qu'il rencontreroit par hazard dans ſes promenades; cependant les beſoins redoublent, lorſque les perſonnes viennent à doubler: & il ſe fait bien plus un ſurcroit de ſoucis importans, inſéparables de la naiſſance & de l'éducation des enfans.

Si nous ſuppoſons que, toutes ces difficultez étant levées, une famille fût formée; qu'elle fit ce qu'une ſeule famille eſt

eſt capable de faire; & qu'elle s'entretint, ſoit par la culture de quelques jardins, ſoit par le ſecours d'un peu d'agriculture, ſoit par celui de quelques beſtiaux, qu'elle auroit gagnez & apprivoiſez de manière, ou d'autre: moien de s'entretenir au reſte, qui ſeroit très difficile, s'il n'y avoit point de marchez, où cette famille eût la facilité d'acheter les outils, qui lui ſeroient néceſſaires, & où elle pût changer les fruits de ſon agriculture pour d'autres denrées; ſi elle étoit privée du ſecours de quelques domeſtiques, ou d'autres ouvriers; ſi elle étoit entiérement dépourvûe des outils propres à l'agriculture, à apprêter les viandes, à manufacturer les laines, &c. ſi nous ſuppoſons, dis-je, que cette famille s'entretint de cette manière; ce n'eſt là que pourvoir aux beſoins extérieurs de l'homme. Que deviendra ſon intérieur, & ſon eſprit? Comment cet eſprit ſera-t-il nourri & cultivé [a]? Les Arts & les Sciences, entant que l'homme s'en ſert à apprendre, à faire uſage de ſes facultez, & à développer ſa raiſon, ne ſont pas la production d'une ſeule famille, qui auroit toûjours été remplie de pareilles occupations. Il eſt pourtant entiérement contraire à l'idée d'un être formé pour exercer ſon eſprit par des occupations dignes de lui, que de perdre ainſi toute ſa peine & tout ſon temps à ſe procurer uniquement ce qui n'eſt propre qu'à faire circuler le ſang & les humeurs, ſans ſe propoſer de plus nobles fins, & ſans prendre ſoin de la plus excellente partie de ſoi-même.

En un mot, ſuppoſé que tous les obſtacles, qui s'offrent contre cette manière de vivre, fuſſent aplanis; cependant à meſure que le Genre-humain ſe multiplieroit, les pièces de terre poſſédées, ou cultivées par châque famille, devroient être multipliées à proportion: les familles ſe trouveroient peu-à-peu miſes à l'étroit: & il ſe formeroit bien-tôt une oppoſition d'intérêts, d'où naitroient les diſputes & les querelles: pluſieurs

a. *Quoi donc l'ame ſera-t-elle ſans alimens? La ſcience n'eſt-elle pas ſa nourriture?* St. Auguſtin.

ſieurs autres choſes pourroient auſſi leur donner naiſſance; car quelques hommes ſont naturellement inquiets, vicieux, voleurs, enclins à ſe battre, & furieux; & ceux-là ſeroient toûjours prêts à troubler la paix de leurs voiſins, & à faire irruption ſur eux: quelques autres ſont avides ou ambitieux; & s'il leur arrivoit d'avoir quelque avantage, ou quelque force ſupérieure; ils ne manqueroient pas de s'aggrandir encore davantage, & de ſe rendre plus forts en devorant leurs voiſins, juſques à ce qu'ils ſe fuſſent enfin rendus formidables [a] par leurs uſurpations réitérées.

Preſſées par tant de beſoins, en proie à leurs craintes, environnées de dangers actuels, pluſieurs familles ſeroient forcées à ſe liguer avec d'autres pour ſe procurer mutuellement du plaiſir & du ſecours: elles ſe fortifieroient encore davantage, ſi leurs périls augmentoient; elles formeroient des alliances plus étroites; & enfin elles engageroient les hommes à vivre & à s'unir enſemble. Les foibles étant enſuite bien-aiſes de ſe mettre ſous la protection & ſous la conduite du plus fort; & celui-ci étant ainſi comme naturellement porté à la grandeur, châcun ſeroit mis dans une condition fixe & proportionnée à la néceſſité & à l'utilité, dont il ſeroit au bien public. Voilà donc comment ſe formeroient inſenſiblement les ſociétez: les hommes ne peuvent pas ſubſiſter ſur un autre pied.

Mais quand il ſeroit même poſſible à un homme de vivre ſeul avec ſa petite troupe autour de lui; on ne peut pourtant nier, qu'il ne lui fût infiniment plus avantageux de vivre en ſociété, où les hommes ſe rendent en même temps ſervice à eux-mêmes & à leurs voiſins, en changeant leurs eſpèces & leurs denrées pour ce dont ils ont le plus de beſoin; où ils peuvent s'être mutuellement utiles dans les occaſions; où ils ſont ſous la protection des loix, qui les mettent à couvert de la fraude, du vol, de l'aſſaſſinat, & des attentats de ceux.

a. On s'engage par de foibles motifs à travailler les uns à la ruine des autres, Senèque.

ceux qui prétendent que tout ſoit commun; où une force commune, c'eſt-à-dire, une armée eſt prête à les deffendre contre les invaſions des Etrangers; où ils peuvent jouir du fruit des découvertes, qu'on a faites dans les Arts & dans les Sciences, cultiver & polir leurs facultez par la converſation, & par d'innocens combats de la raiſon, &, pour tout dire en un mot, devenir hommes.

Puiſque nous pouvons à peine nous conſerver & vivre en ſûreté, quoique munis des loix & des avantages de la ſociété; quelle malheureuſe condition ne ſeroit pas la nôtre, ſi nous en étions privez: nous ſerions continuellement expoſez aux inſultes, aux rapines, & à la violence des hommes injuſtes & cruels, ſans avoir aucun azyle, où nous puſſions nous refugier? Encore un coup, ſi nous ſommes forcez, malgré l'aſſiſtance de nos amis & des perſonnes, qui ſont autour de nous, & malgré les commoditez, que nous pouvons avoir dans les villes & dans les lieux peuplez; ſi nous ſommes, dis-je, forcez à ſouffrir beaucoup, & à paſſer de triſtes & malheureux momens; combien ennuyeuſe la vie ne nous deviendroit-elle pas, ſi nous n'avions, dans nos maladies, ou dans nos afflictions, perſonne pour nous ſecourir & pour nous conſoler?

En dernier lieu, la ſociété eſt un bien, que déſirent généralement tous les hommes. Quoique trop de compagnie produiſe une grande diſſipation, & faſſe naitre pluſieurs autres maux [a]: il eſt pourtant certain, qu'une entière & continuelle ſolitude a quelque choſe de bien ennuyant & de bien affreux [b]. La vie ſociable eſt donc par toutes ces raiſons naturelle à l'homme; c'eſt-à-dire, qu'elle lui eſt par toutes ces raiſons rendue néceſſaire par ſa nature & par ſa condition.

II.

a. Ariſtote dit qu'un homme de bien *ne voudroit point être ſans amis, ni en avoir beaucoup.* Cette penſée eſt juſte: c'eſt pourquoi il ſemble que Senèque pouſſe la choſe trop loin quand il dit, *que d'avoir tout le monde pour ami, c'eſt une choſe, qui eſt à charge; il ſuffit de n'avoir point d'ennemis.*

b. L'homme eſt un animal ſociable, St. Baſile.

II. Prop. Le bien & l'intérêt commun des perſonnes aſſociées eſt le but de la ſociété. Ceci n'eſt qu'une conſéquence de ce que nous venons de dire: car les hommes s'uniſſent, & ſo.ment des grands corps, parcequ'ils ne peuvent pas ſubſiſter commodément, ou du moins ſi commodément quand ils ſont iſolez: c'eſt-à-dire, qu'une vie plus commode eſt la fin de leur union; & plus leur manière de vivre eſt commode, plus elle répond réellement à cette fin.

III. Prop. Une ſociété, que les hommes forment en vûe de vivre plus commodément, ſuppoſe l'établiſſement de quelques loix, conformément auxquelles ils s'engagent à ſe gouverner; avec le pouvoir d'y faire des additions & des changemens, ſelon que l'occaſion s'en préſente. Un nombre d'hommes, qui vivroient enſemble ſans des loix, par leſquelles ils ſe laiſſaſſent gouverner, ne ſeroit qu'une multitude ſans ordre. Châcun étant encore maître de ſoi-même, & libre de s'abandonner entiérement à ſon propre choix, ils devroient en général ſe contrarier les uns aux autres, quel que fût le jugement, la paſſion, le caprice, qui les détermineroient; & un tel concours de peuple ne ſeroit qu'un aſſemblage confus de parties contraires, qui s'entre-nuiroient, & qui s'entre-détruiroient par leurs mouvemens irréguliers. Ce raiſonnement eſt d'autant plus véritable, & plus fort, qu'il eſt vrai que les hommes diffèrent entr'eux dans l'étendue de leur entendement, dans leur manière de penſer, dans le tour d'eſprit qu'ils reçoivent de leur éducation, de leur genre de vie, & de pluſieurs autres circonſtances; qu'il eſt vrai que la plûpart d'entr'eux ſont gouvernez par des affections corporelles; & qu'il eſt vrai que celles-ci diffèrent entr'elles autant que le font la figure, le teint, & la conſtitution des hommes [a]. Nous ne trouvons donc, ſans les loix, rien que confuſion & malheur.

Afin qu'un aſſemblage d'hommes puiſſe contribuer au bien pu-

a. L'homme eſt, ſelon l'expreſſion de St. Grégoire de Nazianze, *le plus induſtrieux & le plus adroit de tous les animaux.*

public, & à la félicité commune, il doit être d'une nature à les mettre parfaitement d'accord les uns avec les autres: ce qui ne peut s'accomplir ſans des loix, qui règlent mutuellement leur conduite, qui les mettent dans un certain degré d'uniformité, ou du moins qui coupent court aux violences & aux crimes, qui rendroient incompatible la manière de vivre, particulière à châque individu.

Il doit donc y avoir des déclarations & des ordonnances, qui fixent expreſſément & d'un commun accord, & la poſſeſſion des choſes, & les titres à cette poſſeſſion; afin qu'on puiſſe en appeller aux réglemens publics, quand il s'élève quelque diſpute & quelque altercation, ce qui ne peut qu'arriver ſouvent dans un monde auſſi déraiſonnable & auſſi enclin au mal, que l'eſt celui où nous vivons: & afin qu'en appliquant aux cas particuliers une règle générale & hors de toute diſpute, on puiſſe facilement découvrir de quel côté eſt le tort, décider équitablement le cas, & fermer pour toûjours la bouche à tous les ennemis de la paix. De plus, afin que châcun pût continuer de jouir en toute ſûreté des douceurs de la vie, & qu'il fût établi d'une manière inébranlable dans la poſſeſſion de ce qui lui appartiendroit; il faudroit prendre les précautions néceſſaires pour prévenir les invaſions du dehors, ſtatuer au dedans contre les membres, qui commettroient quelque crime, des peines capables de les tenir en crainte, & de les empêcher de s'en rendre dignes, &c. Ces réglemens, ces méthodes, cet établiſſement de peines, étant une fois faits avec impartialité, reçûs unanimement, & publiez par-tout, ſont les engagemens mutuels [a], ſur leſquels ſont fondées, & l'union de la ſociété, & les loix qui la gouvernent.

S'il eſt vrai en un mot que de mettre les membres de la ſociété en état de vivre enſemble; que d'aſſurer à châcun la propriété de ce qui lui appartient, & que de le laiſſer vivre paiſiblement dans cette poſſeſſion; ſoient des choſes, qui ten-

a. *Toute loi eſt — l'accord commun d'une ville*, Demoſthène.

tendent au bien général de la ſociété, & qu'on ne puiſſe les avoir ſans le ſecours des loix; une ſociété par conſéquent, dont le bien public eſt la baſe & le ciment, doit avoir des loix, qui tendent, ou qu'on ſuppoſe du moins tendre, au bien public.

Quant à l'établiſſement des nouvelles loix, lorſque le bien & l'intérêt public l'exigent; ce n'eſt que renouveller l'uſage de la puiſſance, dont on s'eſt auparavant ſervi pour établir les prémières: & quant aux changemens, & à la caſſation des anciennes loix, l'autorité de les faire, ou de les anéantir eſt évidemment égale. Outre que, quand les hommes ont une fois conſenti de vivre enſemble pour leur avantage mutuel, cet avantage doit être auſſi bien conſidéré dans la ſuite du temps, qu'il l'a été à la prémière inſtitution des loix & à l'établiſſement de la ſociété.

IV. Prop. Les loix & les ſtatuts de la ſociété ne doivent pas être contraires à l'équité naturelle. Car 1. Ordonner une choſe, qui eſt incompatible avec la vérité; c'eſt ordonner qu'une choſe, qui eſt fauſſe, ſoit véritable, & qu'une choſe véritable ſoit fauſſe [a]; ce qui eſt abſurde. 2. Vouloir rendre juſte, en vertu d'une loi, ce qui étoit injuſte de ſa nature & avant cette loi; c'eſt la même choſe que d'ordonner ce qui eſt incompatible avec la vérité: parceque la juſtice eſt fondée ſur la vérité, comme nous l'avons vû ci-deſſus; & parcequ'elle eſt toûjours & par-tout la même [b]. 3. Par conſéquent faire paſſer en loi une choſe naturellement injuſte; c'eſt faire paſſer en loi une choſe abſurde; ce qui eſt par la I. Section moralement mauvais; & oppoſé aux loix, par leſquelles il eſt conſtant, que notre Créateur veut que

a. La loi eſt la découverte de la vérité, Stobée * Diſcours 42. p. 278.

b. Ce qui eſt naturellement juſte eſt immuable, & il a la même force par-tout; comme le feu brule également ici & chez les Perſes, Ariſtote.

* Cet Auteur a tiré en partie ce Diſcours du *Minos* de Platon; & l'endroit cité entr'autres s'y trouve vers le commencement p. 45. Ce dont notre Auteur ne s'eſt ſans doute pas reſſouvenu; car il auroit allégué ce paſſage de la ſource ſans aller aux ruiſſeaux.

que nous ſoions gouvernez *a*. Or faire paſſer en loi une choſe ſi évidemment mauvaiſe, ſeroit ſans doute un acte également mauvais. 4. Etablir l'injuſtice, ſeroit détruire entiérement le bien, & la félicité de quelque ſociété que ce puiſſe être; à moins qu'il ne ſoit de l'eſſence de la félicité d'être injuſtement traité, pillé, & opprimé *b*. Si cela eſt ainſi, un tel établiſſement eſt directement contraire au but de la ſociété; c'eſt-à-dire, qu'il nie que la fin de la ſociété ſoit réellement la fin de la ſociété.

V. Prop. Une ſociété reſtrainte ainſi par les loix ſuppoſe une Magiſtrature, & une ſubordination d'autorité; c'eſt-à-dire, qu'elle ſuppoſe quelque forme de Gouvernement: parceque lorſqu'il y a des hommes qui agiſſent pour le bien public, conformément à certaines loix, il faut néceſſairement qu'il y ait auſſi des juges pour décider, ſi les loix ont été tranſgreſſées, ou à quel point elles l'ont été; pour réſoudre les cas douteux, &c. il faut outre cela qu'il y ait des perſonnes munies du pouvoir de faire exécuter ces jugemens, & de châtier les coupables: il faut encore les choiſir, non ſeulement pour leur confier le ſoin de punir les crimes, & d'obvier aux maux publics; mais de faire encore pluſieurs choſes néceſſaires à l'avancement du bien général de la ſociété: il faut enfin rendre quelcun dépoſitaire du pouvoir de faire de nouvelles loix, d'abroger les anciennes, de pourvoir avec promptitude à la ſureté du Public, ſelon qu'on

y

a. Les Païens même ont cru, qu'au-deſſus des loix humaines *poſitives*, il y avoit *les loix des Dieux non-écrites & immuables*, que les mortels ne doivent point tranſgreſſer: *car elles ne ſont pas d'aujourd'hui, ni d'hier; mais elles ont toujours été en vigueur*, Sophocle dans ſon *Antigone* vers 365. *Quand même il n'y auroit eu du temps de Tarquin aucune loi écrite contre le viol, il n'auroit pas moins deſobéï à la loi éternelle en violant Lucrèce: car il y avoit une raiſon, qui venoit de la Nature des choſes, qui pouſſe au bien, & qui détourne du plaiſir, & qui ne commence pas à être: or elle a commencé à être en même temps que l'Eſprit divin*, Cicéron.

b. *Si les ſentimens & les ordres des fous ont un ſi grand pouvoir, que la nature des choſes ſoit renverſée à leur gré, d'où vient qu'ils n'établiſſent pas, que les choſes mauvaiſes & pernicieuſes ſoient tenues pour bonnes & pour ſalutaires? Ou puiſque la loi, qui d'une choſe injuſte en peut faire une juſte, ne peut-elle pas faire le bien du mal?* Cicéron.

ſans Gouverneur & ſans Subalternes ; ou ce qui eſt la même choſe, ſans une forme particulière de Gouvernement.

VI. Prop. Un homme peut, pour acquerir l'avantage d'être protégé par les loix, & de jouir des privilèges d'une ſociété bien reglée, renoncer à quelques-uns de ſes droits naturels, & ſe ſoûmettre au gouvernement des loix & des perſonnes, qui dans leurs poſtes particuliers ont été chargées de les faire exécuter. La raiſon en eſt, parcequ'il ne fait alors que changer une choſe pour une autre, qu'il croit équivalente, & qui dans le fonds eſt très préférable à celle à laquelle il renonce: & c'eſt ce qu'il lui eſt libre de faire, ſans combattre aucune vérité. Car la liberté & les droits naturels, dont il fait un échange, lui appartiennent en propre; il n'attaque donc pas la propriété d'autrui: il ne nie pas non plus la nature de la félicité, puiſque c'eſt la félicité, qu'il prend pour fin de ſa conduite: il pécheroit au contraire contre la vérité, &, en ſe conduiſant autrement, il agiroit en contradiction de la nature de la félicité, ſur-tout lorſqu'il void, que ſa propre félicité ſe confond alors avec la félicité générale & avec le mieux être du Roiaume, ou de la Republique, où il vit par ſort, ou par un choix volontaire.

Si on demande quels ſont les droits naturels, auxquels l'homme peut renoncer; & juſques à quel point il peut le faire; on peut à mon avis répondre en général, que pluſieurs choſes ſont eſſentielles à notre nature, & il n'eſt pas en notre pouvoir d'y renoncer: & que pour les autres, nous pouvons nous en priver, autant que cela s'accorde avec la fin, pour laquelle nous nous en privons: ſi nous paſſions ce point, nous tomberions dans la contradiction. Un homme ne peut pas ſe priver de ſes droits naturels, ni de la propriété de ce qui lui appartient, en vûe de conſerver & de retenir ces droits & cette propriété: mais il peut conſentir à donner une partie de ſon bien, pour s'aſſurer du reſte, puiſqu'il devroit ſans cela perdre tout; & à s'expoſer à quelques dangers pour la deffence de ſa patrie, plûtôt que d'être aſſuré de périr,

d'être fait eſclave, d'être entiérement ruiné avec elle, &c.

VII. Prop. Les hommes peuvent devenir membres d'une ſociété ; c'eſt-à-dire, faire ce qui eſt contenu dans la Prop. précédente, en donnant leur conſentement implicitement, ou explicitement. Nous avons vû qu'un homme peut ſe ſoûmettre aux loix: & s'il le fait, il doit le faire par lui-même, ou par le moien d'un autre, qu'il ſubſtitue à ſa place, & qu'il revêt du pouvoir de donner pour lui ſon conſentement aux loix publiques, ou on peut ſimplement conclurre, qu'il leur donne ſon conſentement, de la conformité de ſa conduite avec celle des autres, de ſon attachement à la ſociété, de ſa participation aux avantages, que procure la conſtitution du gouvernement, & de ſon acquieſcement aux réglemens établis par les Légiſlateurs, & à ce qui eſt fait en conſéquence de ces réglemens. Par les deux prémières manières, un homme ſe déclare explicitement & directement; & il ne peut pas après cela ſe comporter comme n'étant pas membre de la ſociété, & comme ſi ce qu'il a fait, étoit non-avenu. C'eſt là non ſeulement le cas de ceux qui ont eu part au prémier établiſſement d'un Gouvernement; mais encore de ceux qui ont, par eux-mêmes, ou par procureur, donné dans la ſuite leur approbation à des actes, par leſquels ils ont avoué & ratifié tout ce que leurs ancêtres ont fait, qui entrent dans leurs meſures, ou qui par quelque eſpèce de ſerment s'engagent au Public. Par la dernière des trois manières, dont nous avons fait mention, l'homme conſent implicitement à la vérité, & moins directement; mais il conſent dans le fonds, & il devient Partie : car ſuppoſons qu'il eſt né dans quelque Roiaume, ou dans quelque Republique, où il n'ait pas été Partie contractante dans l'établiſſement des loix; où il n'ait jamais prêté de ſerment de fidélité au Gouvernement; où il ne ſe ſoit jamais expreſſément lié par quelque convention; il ne peut pourtant pas alors s'empêcher de reſſentir, ce me ſemble, de l'amour & de la ſympathie pour le lieu, qui lui a fourni le prémier air qu'il

qu'il a reſpiré, de la reconnoiſſance pour cette forme de Gouvernement, ſous la protection du quel ſes parens l'ont élevé; quelque égard aux obligations, où ils ſont peut-être entrez pour lui, & qui ſont comme des conditions, auxquelles ſes parens, ou plûtôt le Gouverneur du Monde par leur moien, lui ont donné la vie.

Si à la faveur des loix du Païs quelcun hérite d'une choſe, à laquelle la Nature ne lui donne pas un droit inconteſtable; ou qu'il ne pourroit ni acquerir, ni conſerver ſans le ſecours de ces loix, quand il auroit même ſur cette choſe des droits naturels; en recevant cette ſucceſſion, ou telle autre choſe, qui lui tombe en partage, il avoue la juſtice des loix, qui la lui procurent.

Certainement puiſque la protection, que les loix du Païs, où il eſt, accordent à ſes droits & à ſa perſonne, eſt un équivalent général de la ſoûmiſſion, qu'il a pour elles, il ne peut avec juſtice accepter l'une, ſans ſe mettre dans l'obligation de leur rendre l'autre.

Bien plus, il ſuffit de continuer à vivre, & de s'établir dans un endroit, pour faire voir, qu'on en aime le Gouvernement, ou qu'on l'aime mieux qu'aucun autre, ou qu'on penſe du moins, qu'il eſt plus expédient dans ſa condition préſente de s'y conformer, que d'en chercher un autre: & ce ſont autant de manières de conſentir à être membre de ce Gouvernement [a].

VIII. Prop. Lorſqu'un homme eſt devenu membre d'une ſociété; il doit obſerver les règles ſuivantes, s'il veut conformer ſa conduite avec la vérité: il faut qu'il conſidère la propriété, comme étant également fondée ſur les loix naturelles & poſitives; & les droits, que les hommes ont ſur ce qui leur appartient, comme ſoûtenus par ces loix, & même par ſon propre accord & par les engagemens où il eſt entré: & il doit regarder cette propriété & ces droits comme lui étant par

a. *Quand quelcun a vû*, dit Platon, *la forme de notre Gouvernement, & qu'il y reſte, nous diſons auſſi-tôt, qu'il nous a en effet donné ſon conſentement.*

par là devenus plus inviolables & plus ſacrez: au lieu d'en venir, pour ſe faire juſtice quand il eſt lézé dans ſes biens, ou dans ſa perſonne, aux moiens que ſa prudence lui permettroit de prendre dans un état purement naturel; il faut qu'il emploie uniquement ceux, que les loix lui ont preſcrit de ſon propre conſentement: en un mot il faut qu'il ſe comporte conformément à la ſubordination, dans laquelle il eſt, & au rang qu'il tient dans la ſociété; & qu'il en obſerve exactement les loix: car l'idée d'une loi contient le deſſein & l'intention, que ceux qui l'ont faite, ont qu'elle ſera obſervée: c'eſt pourquoi celui, qui eſt Partie contractante dans quelque loi, ou qui fait profeſſion d'être membre d'une ſociété gouvernée par des loix, ne peut pas les tranſgreſſer volontairement, ſans nier qu'elles ſoient ce qu'elles ſont; & qu'il ſoit lui-même ce qu'il fait profeſſion d'être; & ſans combattre dans le fonds toutes, ou preſque toutes les vérités contenues dans les Propoſitions précédentes.

IX. Prop. Dans les cas, auxquels les loix n'ont point pourvû, ou ſi ſuppoſé qu'elles l'aient fait, on ſe trouve hors d'état de profiter des avantages qu'elles procurent, ce qui peut arriver ſouvent; un homme, qui eſt à d'autres égards membre d'une ſociété, conſerve ſa liberté naturelle; il eſt encore comme vivant uniquement ſous les loix de la Nature; & il faut qu'il prenne ſeulement pour règle de ſa conduite la vérité, & ſa propre prudence: car par la ſuppoſition il n'y a rien dans le prémier cas, qui puiſſe lui preſcrire des bornes, que la vérité & la Nature: & dans le ſecond, c'eſt comme s'il n'y avoit aucune loi; car dans le fonds il n'y a point de loi, ſi nous ne pouvons pas nous en appliquer les effets & les avantages. Tel eſt le cas d'un homme, qui, attaqué par des voleurs & par des aſſaſſins, n'a ni l'occaſion, ni la liberté d'appeller le Magiſtrat à ſon ſecours.

Il y a un troiſiême cas, que l'ordre veut que nous placions ici: c'eſt lorſque les loix ſont manifeſtement contraires à la vérité & la juſtice naturelle: car quoiqu'elles puiſſent avoir été faites avec les formalitez ordinaires, & quoiqu'on leur don-

donne le nom de loix; cependant comme il n'y en a aucune, qui puiſſe abroger la loi de la Nature & de la Raiſon, à laquelle l'Auteur de notre être nous a aſſujettis; puiſque le menſonge ne peut devenir vérité; & puiſqu'enfin deux loix contradictoires ne peuvent pas obliger, ni ſubſiſter en même temps; il faut qu'il y en ait une qui cède, & il eſt facile de voir quelle eſt celle qui doit le faire [a].

Il ne nous reſte encore à éclaircir ici, qu'une autre vérité, qui peut être contredite par la conduite & par les prétextes des Enthouſiaſtes [b].

X. Prop. Les Sociétez, que nous avons continuellement en vûe dans cette Section, comme ſont les Roiaumes & les Republiques, peuvent ſe deffendre contre les autres Nations: ou, pour m'exprimer en d'autres termes, on peut légitimement faire la guerre pour deffendre une ſociété, pour conſerver ſes membres & ſes domaines, & pour obtenir réparation des torts, qui leur ont été faits: car ſi par la VII. Prop. de la Section VI. un homme a droit dans l'état naturel de ſe deffendre lui-même; deux ou trois, ou pluſieurs autres hommes jouiſſent ſans doute du même privilège. Bien plus, deux ont peut-être deux fois plus de droit; trois en ont trois fois plus, &c. Du moins l'intérêt eſt plus conſidérable, ſi le droit ne l'eſt pas: & il y a plus de raiſon de ſauver deux, ou trois, ou pluſieurs autres hommes, que de n'en ſauver qu'un ſeul; par conſéquent, ces deux ou trois, ou pluſieurs autres perſonnes auront plus d'intérêt de ſe deffendre elles-mêmes, que n'en auroit une ſeule. Ajoûtez encore, que s'il leur eſt permis de ſe deffendre dans l'état naturel, il leur ſera également permis de le faire, lorſqu'ils ſont aſſociez enſemble; parcequ'ils ſont encore dans cet état

a. *C'eſt une très grande folie de croire que tout ce qui eſt ordonné dans les réglemens & dans les loix des Peuples, eſt juſte. Si la Juſtice étoit établie ſur les commandemens des Peuples, ſur les ordonnances des Princes, ſur les ſentences des Juges, il ſeroit juſte de voler, de commettre adultère, de ſuppoſer de faux Teſtamens, ſi ces choſes paſſoit au ſuffrage & à la déciſion de la multitude*, Cicéron.

b. Les anciens Manichéens & quelques Modernes.

état par rapport aux autres Nations: j'entends, s'ils ne ſe ſont point engagez avec elles par des ligues & par des alliances.

Outre, que ſi un homme a le droit de ſe deffendre lui-même, il a le droit d'emploier les moiens, qu'il croit être les plus propres à cela, pourvû qu'il ne pèche contre aucune vérité: & par conſéquent il a droit de le faire en ſe procurant l'aſſiſtance des autres: or dans une guerre entrepriſe pour la deffence du Public en général, on peut regarder chaque Particulier, comme ſe deffendant ſoi-même avec le ſecours de tout le reſte: & le cas ſe confond alors avec celui d'un ſeul homme.

Dans le fonds, la condition d'une Nation paroit reſſembler beaucoup à celle d'un ſeul Particulier, qui n'eſt aſſujetti à aucune loi, ou qui eſt dans l'impoſſibilité d'exécuter la loi, à laquelle il eſt aſſujetti: ce qu'un Particulier peut dans cette hypothèſe faire à un autre Particulier, peut être également pratiqué par une Nation à l'égard d'une autre Nation: & on peut par cette règle, eu égard à ce qui a été avancé dans la Section VI. peſer comme il faut la juſtice des guerres étrangères.

Une des principales fins, s'il n'eſt pas permis de dire le principal but, de la ſociété, eſt de faciliter la deffence mutuelle de ſes membres: & elle renferme particuliérement leur deffence contre les attaques des ennemis du dehors. Tous ceux qui ſe ſignalent pour leur Patrie, lorſqu'elle a beſoin de leur ſervice, méritent la reconnoiſſance, les actions de graces, & les éloges de leurs compatriotes: ſuppoſé du moins qu'ils agiſſent par grandeur d'ame & en vûe du bien public; & non pour faire ſimplement réuſſir des projets, qui ne ſe rapportent qu'à leurs intérêts particuliers.

Quant aux guerres, que les hommes entreprennent uniquement par ambition [a], pour aggrandir leurs Etats, & pour

a. Comme celles qu'entreprit particuliérement Jules Céſar, dont il eſt écrit, *qu'aiant vû dans le temple d'Hercule la ſtatue d'Alexandre, il ſe plaignit, comme ennuyé de*

pour faire malheureuſement ſentir à l'Univers, combien ils ſont terribles ; combien d'hommes ils peuvent maſſacrer ; combien d'eſclaves ils peuvent faire [a] ; combien de familles ils peuvent chaſſer de leurs tranquilles demeures ; & en un mot, combien de malheurs & de miſères ils peuvent cauſer au Genre-humain ; ces guerres, dis-je, ſont fondées ſur des fauſſes notions de la gloire ; & quoiqu'embellies par des Eſprits mercenaires & par une éloquence mal placée, elles ſont pourtant condamnées par la véritable ſageſſe, & par la vraie Religion.

de ſa pareſſe, de n'avoir encore rien fait de mémorable, dans un âge, où Alexandre avoit déjà ſubjugué le Monde, Suétone.

a. Quelques-uns vont à la guerre, *comme s'ils alloient à la priſe & à la chaſſe des hommes*, Plutarque ; non pas par néceſſité, ni dans le deſſein de ramener la paix ; ce qui doit être pourtant l'unique but de la guerre. *Nous faiſons la guerre afin d'avoir la paix*, dit Ariſtote. *Qu'on entreprenne la guerre de manière, qu'il paroiſſe qu'on n'a cherché autre choſe que la paix*, Cicéron.

SEC-

SECTION VIII.

VERITEZ,

Qui ſe rapportent aux Familles & à la Parenté.

LE mariage commençant la parenté, ſera auſſi la prémière choſe, que nous examinerons dans cette Section.

I. Prop. La propagation du Genre-humain, & la félicité mutuelle de deux perſonnes qui ſe marient, priſes enſemble, ou leur félicité priſe ſeparément, ſont la fin du mariage [a]. La différence des ſèxes, & la forte inclination, qu'ils ont naturellement vers la jouiſſance l'un de l'autre [b], ſont manifeſtement ordonnées pour conſerver notre eſpèce, qui ſeroit bien-tôt éteinte ſans cela. Quoiqu'en ſe mariant, on prenne ſouvent moins l'accroiſſement de ſa famille, que l'aſſouviſſement d'un appetit ſenſuel & importun, pour objet de ſes deſſeins & de ſes vœux; cependant puiſque la Nature excite cet appetit, & ce qui tend à cet accroiſſement; on eſt fondé de dire que la Nature, ou plûtôt que ſon grand Auteur fait de cette propagation la fin du mariage, quoique les perſonnes, qui ſe marient, ne l'aient point en vûe.

Pour ce qui regarde la félicité mutuelle des perſonnes mariées, qui acompagne la fin du mariage, dont nous venons de parler, ou qui eſt ſeule cette fin [c], comme il arrive

a. Les hommes demeurent enſemble non ſeulement pour avoir des enfans, mais auſſi pour les choſes néceſſaires à la vie, Ariſtote dans ſon *Ethique* liv. 8. chap. 12. §. 4.

b. L'amitié du mari & de la femme ſemble être ſuivant la Nature: car l'homme eſt naturellement plus porté à l'union conjugale, qu'à la Politique, le même dans l'endroit cité. *Car comme la pierre d'aimant attire le fer; ainſi le corps de la femelle.... attire celui du mâle par l'accouplement*, St. Baſile.

c. La loi, qui enjoint dans Platon *de s'abſtenir de ſemer dans tout champ ſtérile, où ce qui*

ve néceſſairement en pluſieurs cas; il eſt impoſſible de croire qu'on ſe marie en vûe & avec un deſſein formé de ſe rendre malheureux; on ne peut pas même ſuppoſer, que perſonne ſe marie ſans l'eſpérance d'améliorer ſa condition: car quel motif pourroit engager les hommes à changer d'état, s'ils n'attendoient quelque nouveau degré de félicité à venir; ou s'ils ne prennoient pour un accroiſſement de bonheur ce qui ſe préſente à leur eſprit ſous cette idée? Il y a néceſſairement quelque choſe, par laquelle ils ſe flattent de rendre leur condition meilleure, quel que ſoit dans la ſuite le ſuccès de leurs eſpérances: s'ils ſont réellement en état d'entretenir une famille, & d'établir leurs enfans ſans être accablez de ſoucis & de peines; & s'ils prennent une ferme réſolution de remplir exactement leur devoir, de s'aimer, & de ſe ſecourir mutuellement; il y a lieu d'attendre des conſolations abondantes & un bonheur ſolide [a], d'une union ſi intime [b], de cet échange d'affection, & de cet accord mutuel

qui eſt déjà ſemé ne veut rien produire, Traité *des Loix* liv. 8. p. 646. eſt certainement une loi bien rude. Celle dont il eſt fait mention dans *Sepher Charedim*, contient autre choſe: *C'eſt un précepte affirmatif, que le mari s'acquitte du devoir conjugal, quand même ſa femme ſeroit enceinte.* On embraſſe ſouvent pluſieurs opinions ſur des raiſons légères. Lorſqu'Ocellus Lucanus dit, *que les Dieux ont donné aux hommes la force, & les organes, & le déſir, pour l'accouplement, & non pas pour le plaiſir, afin que leur race durât toûjours*; comment fait-il qu'ils ne furent pas donnez également pour les deux fins, d'une manière légitime? Ainſi lorſque Clément d'Alexandrie étale ſon zèle contre *les ſemences infructueuſes & le commerce avec les femmes enceintes*, &c. ajoûtant *que le moindre plaiſir pris dans le mariage eſt contre la Loi*, &c. il le fait, parceque Moïſe détourne les hommes des femmes enceintes; & il cite enſuite un paſſage, qui ne fait rien au ſujet, & qu'on ne peut, à mon avis, trouver nulle part, *ne mange point de lièvre, ni de hyène.* Je ne ſai, dit Gent. Herv. quel Interprète Clément d'Alexandrie a ſuivi. Certainement les Juifs entendent leur Légiſlateur dans un autre ſens. Voiez comment ce עת, le *temps fixe*, c'eſt-à-dire, le devoir conjugal, dont il eſt parlé dans la Loi, Exode 21. 10. eſt expliqué par Maimonidès dans *Hilkoth iſchoth.* Les autoritez des Chrétiens ne manquent pas pour confirmer cette explication. *Dieu aiant donné aux femèles des animaux de la repugnance pour s'accoupler avec le mâle, d'abord qu'elles ont une fois conçû, a fait que la femme ſeule n'en eût point pour l'homme, de peur que la repugnance des femmes ne portât la paſſion des maris à ſouhaiter quelqu'autre choſe*, &c. c'eſt-à-dire, afin que le mari & la femme fuſſent toûjours inſeparables, Lactance.

a. Il ſemble qu'il y ait du plaiſir & de l'utilité dans cette amitié *, Ariſtote dans ſon *Ethique* liv. 8. chap. 12. §. 4. *Si le mari & la femme ſe conduiſent comme il eſt ſeant, la Schekina eſt parmi eux*, Reſchit Chochma.

b. L'amour.... comme deux parties d'un animal — les joint en un, Philon Juif.

* Savoir du mari & de la femme, dont ce Philoſophe traite dans l'endroit cité.

tuel à faire conſpirer à leur bonheur reciproque leurs deſſeins & leurs meſures [a]; puiſque les qualitez & la force d'un ſexe ſont, pour ainſi dire, accommodées & faites pour être ajuſtées aux beſoins & à la foibleſſe de l'autre. Car pour paſſer ſous ſilence ces plaiſirs, qui ſont d'autant plus ſolides qu'ils ſont cachez [b]; il y a pluſieurs choſes utiles, peut-être même néceſſaires à l'homme; qui demandent néanmoins l'adreſſe, la conduite, le génie de la femme [c]: & au contraire, la femme a ſans contredit beſoin de pluſieurs choſes, qui requierrent la force, l'activité, & la capacité ſupérieure du mari [d]. Ainſi lorſqu'un rouet, une éguille, &c. occupent l'épouſe dans les plus baſſes conditions, la charrue, ou quelque métier pénible demandent dans l'époux des nerfs vigoureux & un temperament robuſte: & tandis qu'elle a en général l'inſpection des affaires domeſtiques, & qu'elle prend ſoin de pourvoir à tout avec régularité, de moderer la dépence, d'entretenir la propreté, & de faire en ſorte que tout ſoit emploié à l'avantage de ſa famille; le mari s'occupe de ſa profeſſion; il s'attache à faire valoir le bien, qui doit fournir à toute la dépence; il gouverne & il menage les affaires les plus importantes, il tient la famille dans le devoir par ſa douceur, & par ſa prudence, &c [e].

Comme j'ai poſé pour fondement des plus conſidérables ſociétez des hommes, les commoditez mutuelles, qui naiſſent de leur union, & du choix qu'ils font de vivre enſemble

a. Le véritable amour ſe trouve dans le mariage, ou il ne ſe trouve point ailleurs. *La Courtiſanne ne ſait pas aimer; elle dreſſe ſeulement des embuches*, St. Chryſoſtome. *Sa nudité eſt découverte, mais ſon cœur eſt caché*: ſale, mais véritable mot d'un Commentateur Juif.

b. *Ce qu'il n'eſt pas honteux de faire en cachette, eſt pourtant obſcène dans le diſcours*, Cicéron.

c. *Car ſi elle eſt honnête & douce, non ſeulement elle procurera à ſon mari la conſolation de la ſociété; mais auſſi elle fera voir à tous les autres, combien elle eſt utile*, &c. St. Chryſoſtome.

d. *Les ouvrages ſont partagez; les uns ſont pour le mari, & les autres pour la femme; ils s'aident entr'eux; & ils mettent en commun ce qu'ils avoient en propre*, Ariſtote dans ſon *Ethique* liv. 8. chap. 12. §. 4.

e. Voiez dans Xenophon la conſervation d'Iſchomaque & de ſa femme.

Digitized by Google

ble paiſiblement & avec ſubordination ; de même je fonde cette alliance entre le mari & la femme, alliance au reſte moins conſidérable, mais bien plus étroite, ſur leur félicité mutuelle [a] : & la Nature a encore dans leur alliance une plus grande vûe ; c'eſt la propagation de leur eſpèce.

II. Prop. Il eſt certain que les mariages ſont cimentez par quelque contract ſolemnel, par quelque vœu, ou par quelque ſerment, accompagnez peut-être de quelque gage & de quelques cérémonies religieuſes [b] ; & par eux les parties s'en-

a. Quoique Platon, de même que la plûpart des anciens Grecs & Romains, avance de temps en temps des choſes, qui font pitié, & qui ſont même abſurdes, parmi le grand nombre de celles, qui ſont excellentes ; cependant je ne puis croire qu'il entende par la communauté des femmes ce qu'Athénée dit avoir été pratiqué *chez les Tyrrhéniens, qui ſe divertiſſoient indécemment* ; ni que ſa penſée fut auſſi groſſière que la repréſente Lactance, & *que pluſieurs hommes s'attroupaſſent comme des chiens autour de la même femme* : car par là la propriété étant bannie du Monde, la vertu ſeroit preſque éteinte, & toute ſorte d'induſtries prendroit fin ; & pluſieurs des plus ſenſibles conſolations, & des plus innocens plaiſirs de la vie ſeroient outre cela détruits à la fois. *Si tous étoient de tous, les maris, les pères, les femmes, & les enfans : quelle confuſion ne regneroit pas dans le Genre-humain ? Quel mari aimera ſa femme ; quelle femme aimera ſon mari, s'ils n'habitent toûjours enſemble ? Si un cœur affectionné, & une fidélité mutuellement gardée, ne rendent une tendreſſe éternelle*, &c. le même. Quoiqu'il en ſoit, il faut avouer que Platon a avancé des choſes meſéantes à ſa gravité, & contraires à la Nature. La meilleure manière de l'excuſer, que je ſache, eſt celle qui eſt dans Athénée, *Platon ſemble preſcrire des loix non pas aux hommes qui exiſtent ; mais à ceux qu'il a forgez* : ou celle qu'on pourroit faire en diſant, qu'il étoit ſi attaché à fortifier, & à deffendre ſa République, qu'il oublia qu'il y auroit dans elle peu de choſe digne d'être deffendu, ſi les hommes y vivoient ainſi. Après tout, la penſée de Platon ne me ſemble pas fort claire.

b. Perſonne n'ignore comment les mariages ſe faiſoient parmi les Romains, par des cérémonies religieuſes, *confarreatione*, par un achat mutuel, *coemptione*, par l'uſage, *uſu*. La première de ces manières étoit accompagnée de beaucoup de cérémonies ; les *Tables légitimes*, ou du moins le conſentement de quelques amis, qui ne pouvoit ſe donner ſans quelque ſolemnité, en étoit le commencement. On conſultoit ordinairement les augures ; il y aſſiſtoit des Notaires & des Témoins, &c. Parmi les Grecs on ſe marioit par les promeſſes de fidélité, que ſe faiſoient mutuellement les Mariez. Il y avoit outre cela des témoins & des contracts *dotaux*, προικῶα : aux nôces on faiſoit des ſacrifices à Diane & aux autres Divinitez ; on y ajoûtoit *des vœux pour le mariage*, & après cela les Mariez étoient enfermez enſemble mangeant un *coing* * avec la formalité de délier la ceinture. Les קדושין, ou les *fiançailles*, des Juifs ſe faiſoient בכסף, *par argent*, ou בשטר, *par con-*

* Loi établie par Solon, voiez Plutarque des *Préceptes matrimoniaux*, d'où Mr. Wollaſton a pris ſa remarque.

s'engagent à vivre enſemble, à s'aimer, à s'être fidèles, à s'aſſiſter reciproquement, &c. dans leurs différens changemens de ſanté & de fortune, & juſques à ce que la mort les ſepare [a]. Je prends la Propoſition pour inconteſtable, puiſque toutes les Nations ont quelques cérémonies particulières à ces occaſions. Les contracts clandeſtins ne peuvent pas même ſe faire, ſans être expreſſément déclarez par des diſcours, ou par quelque eſpèce de cérémonie entre les Amans; privée à la vérité, mais ſignificative; & qui ne perd rien de ſa force, parcequ'ils ſont à la fois les Parties & les témoins: il doit néceſſairement ſe paſſer quelque choſe entr'eux, qui déclare leurs intentions, qui exprime leurs ſermens, & qui les lie l'un à l'autre. Il eſt impoſſible que le mari & la femme s'uniſſent ſur un autre pied.

III. Prop. L'union intime, par laquelle les gens mariez deviennent mutuellement maitres de leurs perſonnes [b], le mélange de leurs fortunes [c], la rélation commune qu'ils ont avec leurs enfans [d], tout cela fortifie les liens & les obligations du mariage. Tous les actes faits en conſéquence d'une alliance, auſſi intime que l'eſt celle du mariage, ſont un aveu, une reconnoiſſance publique, une renouvellement de cette alliance.

La

contract, ou חִבּוּר, *par accouplement*. On peut voir la deſcription des cérémonies, qui accompagnoient ces mariages, dans le livre intitulé *Schulchan aruch* avec les additions du Rabbin Moïſe Herles (Eben Ez.). Pour paſſer ſous ſilence les mariages des autres Nations, la forme de la célébration du mariage, & la manière dont les perſonnes, qui ſe marient, ſe donnent mutuellement la foi, ſont couchées dans nos Rituels; où ils peuvent être vûs par tous ceux qui ſemblent avoir oublié ce que c'eſt.

a. Indiſſoluble eſt l'épithète que Virgile donne au mariage.

b. Et ils ſeront une chair *, *ce qui eſt ſelon la coûtume, que le mâle & la femele ſe joignent enſemble par la proximité de la chair..... de telle ſorte qu'il n'y ait rien qui les ſepare*, &c. Reſchit Chochma.

c. Cette communauté de biens convient ſur-tout à ceux qui ſe marient, confondant & mêlant toutes choſes en un; qu'il n'y ait ni portion propre, ni étrangère, mais qu'ils aient tout en propre, & rien d'étranger, Plutarque tome 2. pag. 140.

d. Les enfans ſemblans être le lien, Ariſtote dans ſon *Ethique* liv. 8. chap. 12. §. 4.

* Genèſe 2. 24.

La poſſeſſion eſt certainement plus que rien: lorſqu'elle eſt donc ajoûtée à un autre titre; cet autre titre en devient plus fort & plus inconteſtable.

Quand deux perſonnes mettent tout ce qu'elles ont dans un même fonds, comme font les négocians aſſociez pour toute leur vie; pas un d'eux ne peut ſans l'approbation de l'autre, & conformément à la vérité & à la probité, retirer ſa part & s'enfuir; c'eſt-à-dire, rompre l'engagement dans lequel il eſt entré: quelquefois même il eſt difficile, peut-être abſolument impoſſible de le faire: ils deviennent donc tous les deux quittes & égaux par leur contract; & ils ſont liez l'un à l'autre.

Si d'ailleurs le mariage n'eſt pas ſterile; le fruit, qui en vient, eſt le centre d'une rélation conſtante & immuable entre les parens, qui ſont tous les deux immédiatement intéreſſez à ſa génération; car puiſqu'ils ſont du même ſang que l'enfant [a]; ils viennent eux-mêmes à n'être enſemble qu'un même ſang: la parenté, qui n'étoit auparavant que morale & legale, devient naturelle: elle eſt déſormais une parenté fondée ſur la nature, & qui ne peut par conſéquent, ni ceſſer, ni être détruite.

IV. Prop. C'eſt un mal, que de ſe marier, lorſqu'il y a peu, ou point d'apparence d'être heureux avec la perſonne, qu'on doit épouſer [b]; mais c'en eſt encore un plus grand de ſe marier, lorſqu'on a des marques certaines de ſon malheur avenir. C'eſt encore un crime, que de commettre adultère, de tomber dans quelque eſpèce d'infidélité que ce ſoit; & de ravir à ſon propre objet une affection, qui doit con-

a. A cet égard ce que dit Plutarque dans l'endroit cité eſt particuliérement véritable. *La Nature mêle nos corps, afin que prenant une partie de l'un & de l'autre & les confondant, ce qui en eſt produit, ſoit commun à tous les deux.*

b. *Socrate étant interrogé par un jeune homme, s'il ſe marieroit, ou s'il ſe paſſeroit de femme toute ſa vie, ce Philoſophe répondit, que quel que fût le parti qu'il prendroit, il s'en repentiroit. D'un côté tu auras à être ſeul, à voir ta race éteinte, à voir tomber ton héritage en des mains étrangères: de l'autre côté tu ſeras tourmenté par des ſoucis continuels, par des querelles ſans fin, ---- & par l'incertitude de ſavoir, ſi tes enfant tourneront en bien.* Valère Maxime.

conſerver toute ſa force, même dans les décadences de la nature, & qui au pis aller ne doit jamais dégénérer qu'en une amitié d'une nature ſupérieure [a]. Tous ces actes, & tous les autres de cette eſpèce ſont tous mauvais [b]; parceque le prémier eſt un démenti, qu'on donne au propre ſentiment qu'on a de la nature des choſes; & qu'il eſt accompagné de tous les traits de la folie; c'eſt du moins agir comme ſi une action, qui eſt réellement la plus importante & la plus délicate de toute notre vie, n'étoit qu'une bagatelle, indigne de notre attention: & ſe rendre coupable des autres crimes contenus dans la Prop. c'eſt ſe comporter comme ſi la fin du mariage n'étoit pas réellement ce qu'elle eſt; comme s'il ne s'étoit point fait entre les perſonnes mariées l'alliance, qui a été réellement & ſolemnellement faite, & qui ſubſiſte encore entr'elles; comme ſi elles n'étoient pas maitreſſes l'une de l'autre; comme ſi la parenté, qui eſt entre elles & leurs enfans, n'étoit pas égale & commune; & comme ſi leurs fortunes n'étoient pas confondues. Or toute mauvaiſe action étant contraire à la vérité, elle eſt un péché contre elle, & contre le Protecteur tout-puiſſant de la vérité.

S'il étoit permis de caſſer les contracts les plus exprès & les plus ſolemnels, ſur leſquels les perſonnes, qui ſe marient, comptent ſi fort, que dans l'eſpérance qu'ils ſeront religieuſement obſervez, elles changent entiérement leur condition; elles commencent à mener une nouvelle vie; elles hazardent leur fortune & leur félicité; s'il étoit, dis-je, permis de rompre des nœuds ſi ſacrez; il n'y aura plus de bonne foi; plus

a. Par une longue habitude, qui forme la paſſion, on connoit par le raiſonnement ce que c'eſt que d'aimer, & d'aimer éperdument, Plutarque.

a. Il eſt clair que la polygamie, &c. y doit être compriſe: elle eſt non ſeulement incompatible avec les formalitez & la lettre même de nos contracts de mariage, mais avec l'eſſence du mariage, qui conſiſte dans une union & un amour, qui peut à peine ſe trouver dans deux perſonnes. Ariſtote n'avoue pas qu'il puiſſe y avoir une parfaite amitié entre plus de deux perſonnes; il y aura donc bien moins un amour parfait. *Suivant une amitié parfaite, on ne peut être ami de pluſieurs; comme auſſi on ne peut aimer pluſieurs perſonnes à la fois*, Ariſtote dans ſon *Ethique* liv. 8. chap. 6. §. 2. *Car un ami eſt un autre ſoi-même*, Idem liv. 9. chap. 4. §. 4.

plus d'obligation fondée ſur les ſermens, qui lient bien moins, que les promeſſes de mariage; plus de juſtice: & quelle triſte influence ce renverſement n'auroit-il pas, à cet égard & à tant d'autres [a], ſur la vie & ſur les affaires des hommes?

Par ce que nous avons dit dans la Section IV. on doit uſer d'indulgence envers les perſonnes foibles, & qui tombent dans des fautes involontaires: elles peuvent être d'un âge, d'une ſanté, d'une fortune, d'une condition, qui les mettent dans l'impuiſſance de faire ce qu'elles voudroient, ſans qu'il y ait aucune faute de leur côté; & ainſi quelqu'une d'entr'elles peut venir à avoir beſoin de la pitié & du ſecours de l'autre. Il faut dans ce cas faire éclater la conſtance & la réſignation néceſſaires dans les afflictions; & c'eſt le devoir de celle qui n'eſt pas réduite à ce beſoin, non ſeulement de ſupporter, mais encore de conſoler l'autre, & de lui rendre tous les ſervices, qui dépendent d'elle. C'eſt là une partie de la félicité, qu'on s'eſt propoſée en ſe mariant, & qui ne conſiſte pas ſeulement dans les plaiſirs poſitifs & réels; mais encore dans la diminution des peines & des beſoins: vû que les gens mariez ont chacun à portée une perſonne, à laquelle elles peuvent avoir recours.

Remarque. Je me ſuis abſtenu de propos délibéré de faire mention de l'autorité, qui eſt attribuée au mari, non ſeulement par les Ecrivains particuliers, mais encore par les loix; parceque je croi que cette autorité a été pouſſée trop loin: je voudrois qu'ils vécuſſent dans l'égalité à proportion qu'ils ſeroient tous les deux, ſuivant ma leçon conſtante, gouvernez par la raiſon [b]. Si le mari a plus de raiſon,

a. Les ſiècles féconds en crimes ont été les premiers à ſouiller les couches nuptiales, les familles, & les maiſons: c'eſt de cette ſource qu'a coulé le carnage de la Patrie & du Peuple, Horace.

b. Le mari doit exercer un empire ſur ſa femme, non pas comme Seigneur d'un bien, qu'il poſſède, mais comme l'ame au corps, compatir avec elle, & lui témoigner de la bienveillance, Plutarque tome 2. p. 142. Sentence qui mérite d'être écrite en lettres d'or. *Où vous êtes Cajus, je ſuis Caja..... où vous êtes maître & père de famille, je ſuis maîtreſſe & mère de famille*, le même ibid. p. 271.

ſon, plus de lumières, & plus d'expérience, comme on ſuppoſe ordinairement qu'il en a; la femme eſt tenue par cette raiſon, d'avoir de la déférence pour ſon mari, & de ſe ſoûmettre à lui [a].

Après avoir conſideré le mari & la femme, par rapport à l'union mutuelle, qui eſt entr'eux; je vai ſuivre l'ordre naturel, les conſiderer comme parens, & voir dans quelques propoſitions, comment doivent ſe conduire eux, leurs enfans, & les autres parens ſortis de la même famille, pour ne point nier les véritez, ni les choſes de fait, que nous rapporterons ſelon que notre ſujet l'exigera de nous.

V. Prop. Les pères & les mères doivent bien élever leurs enfans, en prendre autant de ſoin qu'ils peuvent, tâcher de les établir, & être toûjours prêts à les aſſiſter: parcequ'autrement ils ne ſe comporteroient pas envers leurs enfans comme étant ce qu'ils ſont, ſavoir des enfans en général, & leurs enfans en particulier: ils ne leur feroient point ce qu'ils voudroient, qu'on leur fit à eux-mêmes, s'ils devoient paſſer une ſeconde fois par cet âge tendre & foible; & ce qui leur a peut-être été fait [b], lorſqu'ils y étoient. Outre qu'en manquant à ce devoir, les pères & les mères tranſgreſſeroient la loi établie par la Nature pour la propagation de leur eſpèce, qui ne pourroit, les choſes étant toûjours dans l'état où elles ſont, être conſervée ſans le ſoin & ſans l'attention des parens. Loi au reſte, qui eſt même en force parmi toutes les autres eſpèces d'animaux, ſelon qu'elle leur eſt néceſſaire.

Négliger de faire ce qui eſt contenu dans la Propoſition, n'eſt pas ſimplement attaquer la Nature & la vérité; ce n'eſt pas ſeulement ſe rendre coupable d'une omiſſion de la

a. Sélon la Nature les mâles ſont les chefs, non ſeulement parmi les hommes, mais auſſi parmi les autres animaux, Platon chez Diogène Laërce pag. 91.

b. Je te laiſſerai pluſieurs arpens de terre; car je les ai reçûs de mon père *, Euripide *Alceſt.* vers 687. *Les pères & les mères, en vous nourriſſant, vous ont engagez, s'il vous reſte quelque honneur, à nourrir vos enfans*, Valère Maxime.

* Ce ſont les paroles de Phérès à ſon fils Admète.

la nature de celles, qui ſont renfermées dans la I. Section Prop. V. mais c'eſt un exemple criant de cruauté. Si quelcun peut nier cette vérité, qu'il faſſe une ſérieuſe attention ſur l'état d'un enfant abandonné, privé de tout ſecours, n'aiant, pour ſolliciter en ſa faveur la pitié d'autrui, rien que ſes cris & ſon innocence: qu'il penſe, quel crime ce ſeroit de chaſſer de ſa maiſon paternelle un enfant quoiqu'un peu avancé en âge, mais denué de tout, ignorant également où il doit aller [a], & ce qu'il doit faire: qu'il conſidère, ſi ce n'eſt pas une égale cruauté, d'expoſer un enfant à être chaſſé dans la ſuite par quelqu'autre: ou en général de le réduire à la néceſſité de combattre avec la pauvreté & avec la miſère: qu'il réfléchiſſe quelque temps ſur la condition d'un malheureux orphelin [b], laiſſé ſans établiſſement, expoſé aux inſultes de tous les hommes [c], &c. & qu'il nous diſe enſuite, s'il eſt poſſible à un père d'être aſſez dénaturé, pour ne pas ſentir émouvoir toutes ſes entrailles par ces réflexions; & quelle eſt l'épithète qu'il mérite, s'il y eſt inſenſible. Si un ſeul des enfans, qui ont été ainſi laiſſez à eux-mêmes, & chaſſez ſans leur procurer aucune reſſource, a embraſſé la vertu, ſon exemple doit être placé entre les coups particuliers de la Providence, comme lorſqu'un vaiſſeau, dont le pilote & les matelots ont péri dans la tempête, entre pourtant heureuſement dans le port.

Non ſeulement les parens ſont obligez de prendre ſoin de leurs enfans; mais ils ſont obligez de le prendre de bonne heure; de peur qu'ils n'en ſoient empêchez par la mort, qui n'épargne perſonne, & qui ſurprend un grand nombre d'hom-

a. Incertus quò fata ferant, ubi ſiſtere detur, dans le language du Poëte.

b. Voiez cette touchante deſcription de la vie d'un orphelin, ἅμμε ἐφφατιὸν, dans Homère, *Iliade* liv. 22. vers 490. &c.

c. Je n'ai jamais pû penſer, ſans être touché de pitié, à ce proverbe Arabe *: *Le barbier* יתום *apprend de raſer ſur la tête d'un orphelin.*

* Il eſt dans les *Sentences Arabes* num. 9. qu'on trouve derrière la Grammaire Arabe de Golius, immédiatement après les Fables de Locman p. 46.

d'hommes. Oublier ce devoir, & ne pas le prendre pour règle de notre conduite, c'eſt contredire par notre pratique une des plus évidentes & des plus certaines vérités.

VI. Prop. Pour l'avantage des enfans, pour les bien élever, &c. les parens * doivent avoir reçû de la Nature quelque autorité ſur eux. J'entends, que la nature du cas requiert néceſſairement pour le bien des enfans, que leurs parens aient quelque autorité ſur eux. S'il n'y avoit perſonne pour nourrir, pour habiller, pour avoir ſoin des enfans, l'eſpace entre leur prémier & leur dernier ſoupir ſeroit bien court: & c'eſt ſans doute dans les parens que réſide l'obligation de le faire. Nous avons prouvé dans la Propoſition précédente, que c'eſt là leur devoir: il faut donc qu'ils s'en acquittent le mieux qu'ils pourront, ou que leur bon ſens leur ſuggerera: or il eſt évident que c'eſt un acte d'autorité, que de diſpoſer de quelcun, quoiqu'on le faſſe de la manière, que la raiſon nous fait juger être la meilleure.

A meſure que l'enfant avance en âge, le cas reſte le même de façon ou d'autre, juſques à ce qu'il arrive à l'âge de maturité; & bien ſouvent plus long-temps au-delà: il peut être devenu capable de marcher tout ſeul; mais il ignore quel chemin prendre: il ne ſait pas mettre de la différence entre ce qui fait ſa ſureté, & ce qui cauſe ſes dangers; entre ce qui lui eſt utile, & ce qui lui eſt deſavantageux; & peut-être en général entre le bien & le mal: il faut l'avertir, le diriger, veiller ſur toutes ſes démarches; ou confier du moins ce ſoin à quelqu'autre: autrement il lui vaudroit peut-être mieux d'avoir expiré dans les mains de la ſage-femme, & d'avoir prévenu par là les ſuites funeſtes de ſon ignorance.

Lorſqu'un enfant commence non ſeulement à courrir, mais à ſe croire capable de ſe gouverner lui-même; plus il croit l'être, & moins il eſt: plus il croit pouvoir ſe paſſer de gouverneur, plus il en a beſoin. Les avenues du bon-ſens ſont dé-

* Par le mot de *parens* il faut entendre le père & la mère, ou ceux qui tiennent leur place.

défrichées; mais le jugement & les facultez intellectuelles ne mûriſſent qu'avec beaucoup de temps & d'expérience. Ce n'eſt qu'avec beaucoup de peine que les perſonnes adultes viennent à connoitre le monde; & lorſqu'elles en ont acquis une connoiſſance médiocre, elles y trouvent tant de choſes ſi embarraſſantes, ſi douteuſes, ſi difficiles, qu'il leur eſt ſouvent preſqu'impoſſible de juger des meſures, qu'il leur conviendroit mieux de prendre. Or on ne peut pas ſuppoſer que ceux qui ont à peine paſſé l'enfance, ou qui ne l'ont paſſée que depuis peu, aient une grande étendue de lumières; ou qu'ils deviennent, ſi on les laiſſe à eux-mêmes autre choſe que la proie du prémier ſcélérat, entre les mains duquel ils auront le malheur de tomber. A la place du jugement & de l'expérience on trouve ordinairement leurs contraires dans la jeuneſſe: on n'y trouve que des déſirs puérils, des paſſions deſordonnées, l'opiniatreté, la mauvaiſe humeur; paſſions qu'il faut dompter, & enſeigner à céder à des conſeils ſalutaires. Non ſeulement les jeunes gens ſont eſclaves de leurs propres caprices & de leurs propres folies; ils le ſont encore de celles de leurs compagnons: ils ſont ſujets à ſuivre les avis les uns des autres; & à imiter mutuellement leur mauvaiſe conduite; & quand la folie ſe mêle avec la folie, elle parvient à un prodigieux excès: le bon ſens des parens doit par conſéquent ſe mettre entre deux; il doit gouverner & comme mener par la main l'âge puéril, l'enfance, & la jeuneſſe: il doit autant qu'il eſt poſſible cultiver l'eſprit des enfans, rompre le torrent de leurs paſſions déréglées, adoucir leur naturel indocile, polir leurs mœurs, & les faire entrer dans le chemin, d'où ils ne doivent jamais s'égarer.

Toutes ces choſes ſont des matières de fait; & un père ne peut s'acquitter du devoir, dont nous avons vû, qu'il eſt chargé, s'il agit d'une manière, qui leur ſoit contraire, & il ne peut agir que d'une manière, qui leur ſoit contraire, c'eſt-à-dire, qu'il ne peut vaincre ces paſſions, ramollir cette dureté de naturel, & porter l'enfant à faire attention à ſes inſtructions, ſans quelque ſorte de diſcipli-

ne & de ſévérité, s'il le peut, ce n'eſt du moins que très rarement [a].

Il faut ajoûter à cela, & à tout ce qu'on pourroit dire encore ſur cette matière, que la fortune des enfans & leur établiſſement dans le monde dépendant preſque toûjours des parens, ceux-ci ſont engagez par ce motif à être leurs gouverneurs, & à régler leurs affaires.

Remarque 1. Il conſte de ce que nous venons de dire, que ni le père, ni la mère n'ont point proprement ſur leurs enfans ce domaine, que nous avons défini dans la Section VI. Propoſition V. & que l'autorité paternelle & ce domaine ſont deux choſes entiérement différentes. Cette autorité ne ſe rapporte ſimplement qu'à l'avantage des enfans; & elle ſe borne aux moiens, que les parens, faiſant uſage de toutes leurs lumières, de tout leur pouvoir, & de toute ſorte d'occſions, trouvent plus propres à cette fin: mais le domaine ſe rapporte uniquement à la volonté du Seigneur, dont le ſeul plaiſir fait toutes les bornes. Les pères & les mères n'ont droit, en vertu de leur autorité, de commander à leurs enfans de faire quelque choſe de mal: & s'ils le font, les enfans ſont tenus de leur deſobéir [b]: ils ne peuvent pas non plus faire à leurs enfans tout ce qui leur plait: ils ne peuvent ni les tuer, ni les eſtropier, ni les expoſer [c]. Lorſque les enfans ſont parvenus à l'âge viril; & lorſqu'ils poſſèdent des biens, qu'ils ont ou reçûs de leurs pareus, ou gagnez par leur

a. Et alors un père doit certainement *accoûtumer un fils à pratiquer le bien de ſon propre gré, plûtôt que par la crainte*, Terence.

b. *On doit ſeulement deſobéir aux parens par rapport aux choſes, dans leſquelles eux-mêmes n'obéiſſent point aux loix divines*, Hierocles ſur le vers 4. de Pythagore p. 52.

c. La cruauté du fait mit fin à cette coûtume; mais elle avoit été pratiquée par les Perſes, par les Grecs, &c. La loi de Romulus ne fit que la reſtraindre ſans l'abolir; car il ordonna ſeulement à ſes Sujets d'*élever tous les enfans mâles, & les filles qui naîtroient les premières*; & il leur deffendit, *de tuer aucun enfant au-deſſus de l'âge de trois ans, à moins qu'il n'eût quelque membre mutilé*, &c. Denis d'Halicarnaſſe liv. 2. p. 88. & outre cela *il donna, pour le dire en un mot, toute puiſſance au père ſur le fils, & cela pendant tout le temps de ſa vie*, &c. le même p. 96.

leur travail, par leur bonne conduite, & par leur frugalité; ils ont à l'égard de leurs pères & mères le même droit de propriété sur ces biens, qu'ils l'ont par rapport aux Etrangers. Les parens n'ont pas plus de droit à les leur enlever, qu'en a tout le reste du monde [a]: de sorte que ce que nous avons prouvé dans la V. Proposition de la Section VI. n'est point affoibli par l'objection, qu'on y peut faire de la condition des pères & des enfans.

Remarque 2. Ceux qui fondent la roiauté sur l'autorité paternelle, gagnent par là fort peu de chose en faveur du despotisme: on en peut seulement conclurre, que la puissance des Rois doit, comme celle des pères à l'égard de leurs enfans, être exercée pour le bien des Sujets; & surtout dans les cas, où ces Sujets sont incapables de se secourir eux-mêmes. Par ce raisonnement on ne peut pas démontrer, que le père de la Patrie soit maitre absolu [b] des vies, des corps, des biens du Peuple; & qu'il puisse en disposer comme il lui plait [c], puisque l'autorité paternelle ne va pas si loin. Outre qu'il ne s'ensuit pas de ce qu'un père auroit de l'autorité sur ses enfans, que le frère aîné en auroit une égale sur ses frères & sur ses sœurs; & encore moins que l'héritier du prémier père dût avoir, dans les générations suivantes, la même autorité sur tous ses collateraux: la parenté même, qui est entr'eux, s'évanouit bien-tôt, & elle se réduit enfin à rien, & on peut en dire de même de la notion, à laquelle cette parenté sert de fondement.

VII. Prop. Comme les pères sont obligez d'avoir soin de l'éducation de leurs enfans, &c. de même les enfans sont obligez de regarder leurs pères, comme étant, sous la Cau-

a. Chez les Romains les enfans n'avoient aucune possession en propre, du vivant de leurs pères, dont il dépendoit de disposer à leur gré des biens & des corps de leurs enfans, le même, livre 8. p. 546. 547. C'est un exemple des loix, qui ne devroient pas être selon la Proposition IV. Section VII.

b. Quand Rome a été libre, elle a appellé Ciceron Père de la Patrie, Juvenal sat. 8. vers 244.

c. Nous devons commander, comme étant raisonnables, Arrien.

Cauſe ſuprême, [a] les auteurs immédiats de leur être, ou de leur naiſſance, pour m'exprimer plus proprement. Je ſai que les enfans ſont ſujets à dire imprudemment & contre le reſpect dû à leurs pères, qu'ils n'ont pas été engendrez pour l'amour d'eux-mêmes, puiſqu'ils étoient inconnus avant que de naitre; mais que leurs pères les ont uniquement engendrez pour leur propre plaiſir. Ceux qui cherchent un tel prétexte à leur deſobéiſſance & à leur mépris, n'ont pas fait aſſez d'attention aux peines, aux embarras, aux fraieurs, aux ſoins [b], aux dépenſes, aux abnégations de ſoi-même, qu'un enfant coute à ſes parens; & que ceux-ci pourroient facilement ſe mettre à couvert de tous ces ſoucis, en négligeant leur famille, & ce qui peut lui procurer quelque avantage [c]; s'ils n'avoient conſulté, en lui donnant l'être, que les emportemens de la volupté. Quant aux pères, qui ſont dans le cas, qu'ils plaident eux-mêmes leur propre cauſe; je n'entreprendrai pas de devenir leur Avocat.

VIII. Prop. Les enfans doivent à leurs pères & mères une grande ſoumiſſion, une vive reconnoiſſance, beaucoup de reſpect & de tendreſſe: car la ſoûmiſſion des enfans doit être proportionnée à l'autorité, dont nous avon vû que les pères ſont revêtus; puiſqu'une autorité, à laquelle ne ſeroit dûe aucune obéiſſance, ſeroit équivalente à une négation d'autorité.

Si la penſée de n'exiſter pas eſt généralement deſagréable, comme elle eſt vraiſemblablement; donc la conviction de ſa propre exiſtence renferme quelque choſe d'agréable [a]:

*a. Eux trois * participant à leur formation*, Sepher Charedim.

b. Plût à Dieu qu'ils puſſent voir au dedans des cœurs du père & de la mère, & découvrir tous les ſoucis, qui y regnent!

c. Je conteſſe avec Senèque, que *l'accouplement du père & de la mère ſeroit un petit bienfait, s'il n'y avoit d'autres avantages, qui ſuiviſſent ce prémier bienfait; & s'ils ne le confirmoient par d'autres bons offices.*

* C'eſt-à-dire, Dieu, le mari & la femme concourent tous les trois à la formation du fœtus.

ble [a]: & cela étant ainſi, nous devons regarder nos parens comme les auteurs, ou du moins comme les inſtrumens de ce bien, quel qu'il ſoit, & dont nous ſommes convaincus que nous jouiſſons: & nous ne les pouvons conſidérer comme tels, qu'en aiant pour eux un profond reſpect & les derniers égards, puiſqu'ils ſont par rapport à nous ce que tous les autres hommes ne peuvent jamais être.

Dieu, conſidéré comme Cauſe prémière, eſt ſouvent appellé par métaphore, & dans un ſens éloigné de cette expreſſion, le Père du Monde & de nous tous: & ſi nous nous comportons conformément à ſa nature, nous ne pouvons, par la XIX. Propoſition n. 3. de la Section V. nous empêcher de l'adorer: or il y a dans le cas des pères & de leurs enfans quelque choſe de ſemblable, quoique dans un degré très inférieur, à la rélation qui eſt entre Dieu & ſa créature: ſi celle-ci demande l'adoration, l'autre demandera du moins beaucoup de reſpect & de ſoûmiſſion [b]. Il m'eſt impoſſible de croire, qu'un enfant, qui n'honore pas ſon père, ait aucune diſpoſition à adorer Dieu [c]: le précepte d'honorer ſes parens, recommandé chez tous les peuples & par toutes les religions, ne peut ſans doute provenir que d'une telle notion; car nous trouvons communément dans les Livres ce précepte placé immédiatement après celui d'adorer Dieu [d]; ou

a. Le ſentiment, qu'on a de la vie, eſt une des choſes agréables par elles-mêmes; puiſque la vie eſt naturellement un bien, Ariſtote dans ſon *Ethique*, livre 9. chap. 9. §. 9. Le ſentiment de la vie ſemble être une choſe differente de ce que Senèque appelle, *le bien des mouches & des vers.*

b. Les anciennes loix des Romains, &c.... & même celles qui ſont encore plus anciennes inſpiroient une ſi grande vénération pour les pères & mères, qu'on étoit porté à les appeller Dieux, Simplicius.

c. Selon moi la piété eſt le fondement de toutes les vertus, Cicéron. Le même Auteur met entre les choſes louables, *d'honorer un père comme Dieu; car il eſt comme un Dieu à l'égard des enfans. Au contraire, il n'y a point de preuve d'impiété plus convaincante, que lorſqu'on néglige ſes parens, & lorſqu'on leur fait tort*, ajoûte Plutarque dans ſon Traité de l'*Amour fraternelle* tom. 2. p. 479.

d. Tous ... diſent & chantent que la Nature, & la loi conſervatrice de la Nature, attribuent à ceux qui nous ont donné la naiſſance, le prémier & le plus grand reſpect après les Dieux, le même ibid. *Moïſe a deſtiné aux parens le prémier honneur après celui qu'on rend à Dieu*, Josèphe. Nous diviſons à la vérité les deux Tables de la Loi de Moïſe de manière que le 5. Commandement, *Honore ton père & ta mère*, ſe trouve dans la 2. mais les Juifs les diviſent autrement: *car c'eſt ſur une ſeule Table, que Dieu*

ou plûtôt uni, pour ainſi dire, à celui-là: tous les peuples ont donc unanimement conſpiré à impoſer ce devoir aux enfans; quoiqu'on puiſſe à-peine remarquer cette unanimité touchant aucun autre article [a].

Les conſeils d'un père doivent avoir ſur ſes enfans tout le poids poſſible; s'ils ſe reſſouviennent, qu'il a vécû plus long-temps qu'eux, qu'il a eu plus d'occaſions d'examiner les choſes, & de faire réflexion ſur leurs événemens; qu'il a des paſſions plus calmes, à meſure qu'il avance en âge; qu'il découvre mieux la nature des choſes; qu'il peut en quelque façon prédire ce qu'ils voudroient avoir fait, lorſqu'ils ſeront à ſon âge, qu'il faut ordinairement ſuppoſer, pour toutes ces raiſons, beaucoup meilleur juge [b]; & en un mot que ſa qualité de père l'engage à leur dire plus ſincérement la vérité, que ne pourroit faire toute autre perſonne au monde [c]. Je dis donc, que ſi les jeunes gens réfléchiſſent ſérieuſement ſur tout cela, ils reconnoitront que la prudence & l'amour propre doivent les porter à avoir pour les avis & pour les leçons d'un père toute ſorte de déférence.

Pour concluſion, ſi les pères & mères ont dans le declin de leur âge, & lorſqu'ils rentrent dans un état, où ils ne peuvent pas ſe ſecourir eux-mêmes, beſoin du ſecours de leurs enfans; ceux ci ne peuvent pas les en fruſtrer, ſans refuſer en même temps de reconnoitre les ſoins & la tendreſſe, que leurs pères ont eu pour eux dans le berceau: c'eſt-à-dire, que ce refus eſt un ingratitude; & par conſéquent un acte injuſte, s'il

Dieu eſt placé comme le principe & le père .... de l'Univers; & les parens le ſont comme la fin, &c. Philon Juif. Abarbanel compte le 5. Commandement le dernier de la prémière Table, & il dit que les Docteurs Juifs, סמפים, en ſont de même; & dans les *Offices* de cette Nation, ces commandemens ſont mentionnez comme étant écrits *ſur des Tables, cinq d'un côté, & cinq de l'autre.*

a. La Nature, qui eſt la prémière & la meilleure maitreſſe de toutes, eſt la maitreſſe de la piété, &c. Valère Maxime.

c. Le temps, qui emporte toutes choſes, ajoûte la ſcience aux vieillards, Plutarque.

c. Demande à ton père, & il te l'annoncera, Deuteronome 32. 7.

s'il eſt vrai que l'ingratitude ſoit une injuſtice [a]: &, ce qui eſt bien plus, ils ne peuvent en venir à ce refus ſans nier, qu'ils puiſſent tomber eux-mêmes à leur tour dans la néceſſité de demander la même choſe à leurs propres enfans [b]: ils nieroient donc par une conduite ſi criminelle, que les choſes qui ont été, aient réellement été, & que celles qui peuvent arriver, ſoient poſſibles.

Non ſeulement il faut ſupporter les infirmitez corporelles des pères & des mères; mais il faut encore avoir pitié des foibleſſes d'eſprit, où ils peuvent tomber; il faut diſſimuler leurs promptitudes & leurs mépriſes; il faut avec reſpect [c] ſuppléer à leurs défauts.

IX. Prop. La tendreſſe *, que les pères ont naturellement pour leurs enfans, & celle que les enfans ont de leur côté pour leurs pères & mères [d], doit être obſervée & ſuivie toutes les fois qu'il n'y a point quelque raiſon particulière du contraire.

Nous avons vû plus haut, outre même qu'il eſt évident, que le ſentiment doit gouverner, quand la raiſon ne s'y oppoſe point; c'eſt-à-dire, quand il n'y a point de raiſon pour l'empêcher de le faire. Si donc cette affection mutuelle, qui fait le ſujet de la Propoſition, eſt un ſentiment intérieur de ce que les pères & les enfans ſont les uns à l'égard des autres, qu'ils ſentent ſans y penſer, & qui eſt enté ſur leurs na-

a. Car il ſemble qu'on doit ſur-tout fournir la nourriture aux parens comme auteurs de nôtre être, étans obligez à cela ..... & on doit leur rendre honneur comme aux Dieux, Ariſtote dans ſon *Ethique* liv. 9. chap. 2. §. 5. Parmi les Anciens, *les prix pour l'éducation & pour la nourriture* étoient comptez pour des choſes dues; *celui qui ne leur rend pas le bien qu'il en a reçû*, & qui ne les paie pas de retour, eſt appellé dans Sepher Charedim, *méchant par excellence*.

b. Aiez pour vos pères & mères les mêmes égards, que vous ſouhaiteriez que vos enfans euſſent pour vous, Iſocrate dans ſon *Diſcours à Demonique* p. 8.

c. Cette expreſſion, *Enée le pieux*, brille beaucoup dans Virgile.

d. Il y a touchant les pères & leurs enfans une honnête diſpute, ſavoir ſi les pères ont plus donné que les enfans n'ont reçû, Senêque.

* Στοργή.

natures [a]; on peut la renfermer ſous les XIV. & XV. Propoſitions de la Sect. III. mais qu'elle le ſoit, ou non, on doit, comme il nous le faut néceſſairement répéter dans un autre endroit, dire en général d'elle ce qui doit ſe dire de toutes nos affections, de toutes nos paſſions, & de toutes nos inclinations: car quand il n'y a point de raiſon pour nous empêcher de les ſuivre, leur ſeule ſollicitation & le plaiſir que nous eſperons de prendre en les ſuivant, ſont de très puiſſans argumens en leur faveur: ce qui eſt fondé ſur ces deux principes, *Quelque choſe eſt plus que le néant*; *On doit accorder ce qu'on n'a pas raiſon de nier:* de ſorte que ſi cette affection eſt ſimplement priſe pour une eſpèce d'attraction, ou de penchant des parties materielles, dont les corps des pères & des enfans ſont compoſez; on ne doit pourtant pas s'oppoſer ſans de très fortes raiſons à ce mouvement phyſique, que nous pouvons appeller une eſpèce de ſympathie: on doit au contraire la regarder comme une ſuggeſtion de la Nature, qu'il faut reſpecter & ſuivre, s'il n'y a rien de plus fort pour nous en détourner. Mais tant s'en faut que la raiſon ſoit contraire à cette inclination, ou qu'elle ne lui donne ſon ſuffrage que par le ſilence, & qu'elle cède ainſi ſon droit de la gouverner, qu'elle conſpire au contraire à la ſoûtenir & la rendre plus forte; parceque cette affection n'a été produite par la Nature, que pour de très bonnes fins: c'eſt pourquoi omettre de rendre ſes actions conformes à cette tendreſſe, c'eſt agir contre la raiſon, & nier que cette tendreſſe ſoit ce qu'elle eſt.

X. Prop. Cette vérité s'étend également ſur la tendreſſe, que les autres parens ont à proportion les uns pour les autres; ils doivent s'y laiſſer aller, lorſque la raiſon ne le leur deffend pas. La preuve de cette Propoſition, toutes

a. C'eſt, ce me ſemble, une touchante deſcription dans St. Baſile, en ſon Traité *de l'Avarice*, que celle du combat qu'un pauvre homme eût à ſoûtenir au dedans de lui-même, lorſqu'il ne lui reſtoit d'autre moien de conſerver ſa vie que celui de vendre un de ſes enfans.

tes proportions gardées, eſt preſque la même que la précédente.

Le Mariage [a] eſt le fondement de toute ſorte de parenté: car le mari & la femme, s'attachant ſolemnellement l'un à l'autre, & aiant les mêmes enfans, les mêmes intérêts, &c. s'uniſſent par là ſi intimement, qu'on les conſidère comme une même chair: chez pluſieurs Nations les loix les regardent même comme formant une ſeule perſonne [b]; & c'eſt certainement ce qu'ils ſont par rapport aux enfans qui naiſſent de cette union [c]. La parenté, qui eſt entre les frères, ne ſe fait que par la médiation du père & de la mère; puiſque chaque enfant étant d'un même ſang avec eux, ils ſe trouvent tous être enſemble du même ſang *; & c'eſt à cela, comme à ſon centre, qu'aboutit la parenté qui eſt entre tous leurs enfans. Or cette parenté, c'eſt-à-dire, celle des frères, tient le prémier rang après celle qui eſt entre le mari & la femme [d], & entre les pères & les enfans, dont la parenté eſt immédiate à cauſe du mélange, &, pour ainſi dire, de la communication du même ſang. La parenté, qui eſt entre le père & le petit-fils, devient plus éloignée; & elle s'évanouit avec le temps †: car à chaque nouveau degré, la teinture naturelle, ou la ſympathie eſt vraiſemblablement

a. La prémière ſociété eſt celle du mariage; & la ſeconde c'eſt celle des enfans, &c. Cicéron.

b. Une femme, unie à ſon mari, s'eſt changée en un ſeul corps avec lui, Lucrèce liv. 5. vers 1010. *Ils ſont eſtimez comme un ſeul corps*, chez le Rabbin Elaz. Askari, & ailleurs.

c. L'amitié de ceux qui ſont de même ſang, paroît être de pluſieurs eſpèces, & dépendre entièrement de la paternelle: car les pères aiment les enfans, comme étant une partie d'eux-mêmes, & les enfans les pères, comme exiſtans en quelque manière par eux..... Les frères s'aiment entr'eux, parcequ'ils ſont nez des mêmes parens..... Les couſins germains & les autres parens s'aiment..... en ce qu'ils tirent leur origine des mêmes perſonnes, dont les uns ſont plus proches, & les autres plus éloignez, &c. Ariſtote dans ſon *Ethique* liv. 8. chap. 12. §. 2.

d. O que c'eſt un doux ſouvenir! J'ai veſcu dans la même maiſon avant que de naître; j'ai paſſé le temps de mon enfance dans les mêmes maillots; j'ai appellé père & mère les mêmes perſonnes, &c. Valère Maxime.

* *Conſanguinei* au pied de la lettre.

† Ou eſt regardée comme évanouie.

blablement affoiblie ; parceque, quand il n'y auroit pas même d'autre raiſon, chaque nouveau degré retranche la moitié du ſang commun, que le petit-fils a reçû de ſon grand-père & de ſa grand-mère: car ſuppoſons que C eſt fils d'$\overset{\frown}{A}$ & de $\overset{\frown}{B}$, & que D eſt le fils de C, qu'E eſt celui de D, &c. & ſuppoſons encore que la parenté entre C, & $\overset{\frown}{A}$ & $\overset{\frown}{B}$ eſt d'un degré; la parenté entre D, & $\overset{\frown}{A}$ & $\overset{\frown}{B}$ ne ſera, par conſéquent, que d'un demi degré, & celle qui eſt entre E, & $\overset{\frown}{A}$ & $\overset{\frown}{B}$ n'eſt que d'un quart de degré, & ainſi du reſte: de ſorte que la parenté, qui eſt entre les deſcendans en ligne directe & leurs aieux, diminuant ainſi par degrez géometriques [a]; celle qui ſe trouve entre les lignes collatérales, qui ſe fait par le moien de ces aieux, doit être bien-tôt réduite à peu de choſe [b].

Il eſt facile de diſtinguer les degrez de l'engagement, que la parenté impoſe aux parens de ſe ſecourir mutuellement les uns les autres, en ſuppoſant que cette tendreſſe agit avec une force proportionnée au degré de parenté: dans les occaſions, où la raiſon ne s'oppoſe point à ſon action, ou qu'elle ne la favoriſe pas.

Mais il y a pluſieurs circonſtances & pluſieurs incidens dans la vie, qui peuvent porter atteinte à ce devoir, & qui peuvent en changer les degrez. Un homme doit mettre en balance ſes beſoins & ceux de ſa famille, avec ceux de ſes parens: il doit conſidérer dans ſes parens même le ſexe, l'âge, les forces, & la condition, où ils ſe trouvent; il doit examiner combien ils ſont propres à recevoir les bienfaits; comment ils les reconnoitront; quel uſage ils en peuvent faire. &c. celui qui veut agir conformément à la vérité, trouvera ainſi un grand nombre de choſes, qui demandent ſon attention; & dont une partie l'animera à la pitié, tandis que l'autre lui fera au con-

a. Il n'y a point de nom pour exprimer le degré de parenté de celui qui eſt au-deſſous de l'*arrière-petit-fils.*

b. Elle devient *obſcure*, ἀμυδρὰ, Andronicus Rhod.

contraire retirer la main, on peut pourtant regarder comme une vérité évidente [a], qu'il n'y a perſonne après nos pères, & nos mères, nos frères, & nos ſœurs, que la Nature nous ordonne plûtôt de ſecourir, que nos autres parens, ſelon le degré, qu'ils tiennent dans la généalogie de notre famille [b]. Quoique le pouvoir & les occaſions de les ſecourir viennent à nous manquer, nous devons pourtant leur conſerver notre tendreſſe; & l'inclination à les ſervir, auſſi ſouvent que les occaſions s'en préſenteront, & que la probité & la prudence ne s'y oppoſeront point. Voilà ce qu'exigent de nous la Nature & la vérité.

a. L'homme & la femme ſont ſuppoſez ne faire qu'un; & ainſi on ne parle pas plus d'eux en cet endroit, qu'on ne feroit d'un homme & de lui-même: autrement, à les examiner à la rigueur, les intérêts de l'un doivent remplir les premiers ſoins de l'autre.

b. Ne faire point ſon frère égal à ſon ami, Héſiode *Opera & Dies* vers 705.

SECTION IX.

VERITEZ,

Qui ſe rapportent directement & uniquement à un homme privé.

I. Prop. CHâque homme connoit, ou peut connoitre [a], mieux que tout autre perſonne au monde, quelles ſont ſes facultez perſonnelles & ſon état ; & par conſéquent juſques où s'étend le pouvoir qu'il a d'agir & de ſe gouverner ſoi-même ; parceque lui ſeul entre tous les hommes a la connoiſſance intérieure de lui-même, & de tout ce qu'il eſt : il a donc ſeul l'occaſion de découvrir par ſes réflexions ſur lui-même & par ſa propre expérience, quelle eſt véritablement l'étendue de ſes facultez, la force de ſes paſſions, &c [b].

II. Prop. Celui qui s'examine attentivement ſoi-même, ſe convaincra de la certitude des véritez ſuivantes [c].

1. L'homme a quelque choſe de commun, non ſeulement avec les animaux ſenſitifs & avec les végétaux ; mais encore avec tous les corps inanimez ; il partage avec eux la gravité, à laquelle ſon corps eſt aſſujetti par les loix générales de la Nature, & la diviſibilité de ſes parties, ou, pour m'exprimer autrement, le pouvoir que ſes parties ont d'être, pour ainſi dire, diſloquées : de-là il ſuit qu'il eſt en dan-

a. Car j'avoue qu'il y a pluſieurs perſonnes, qui ſemblent être ſans aucune réflexion, & preſque ſans penſée. *Qui eſt-ce qui ne connoit pas ſon propre naturel ? Pluſieurs, & peut-être tous, excepté un petit nombre*, St. Chryſoſt.

b. Mais non pas s'il ſe cherche hors de lui-même.

c. Ne croiez point que ce Connois toi toi-même, *ſoit ſeulement dit pour diminuer l'arrogance ; c'eſt encore pour apprendre à connoitre nos propres facultez*, Cic. à Quinctius ſon frère.

danger d'être endommagé par ſes chutes, & par toutes les impreſſions violentes, qu'on peut faire ſur lui.

2. L'homme a des choſes, qui lui ſont communes avec les végétaux & avec les animaux ſenſitifs: ils viennent, par exemple, également d'une ſemence; car c'eſt ainſi qu'on peut appeller l'animalcule, d'où ils tirent leur prémière origine: il croit & il eſt conſervé par une matière propre à cette conſervation, & qui eſt reçûe & diſtribuée dans tout le corps par un nombre fixe de vaiſſeaux; il meurit, il apporte des fleurs, il ſe fane, il tombe en décadence, il eſt ſujet aux maladies, aux fâcheux accidens, à la mort: c'eſt pourquoi il a, de même que les végétaux & les animaux ſenſitifs, beſoin de nourriture, d'une demeure convenable, d'une protection, qui le mette à couvert des injures, &c.

3. L'homme a d'autres propriétez, qui lui ſont ſeulement communes avec l'eſpèce des animaux ſenſitifs: il reçoit par le moien des ſens la connoiſſance de pluſieurs objets extérieurs; il a les perceptions des affections de ſon corps; il prend plaiſir à pluſieurs choſes; pluſieurs autres lui cauſent de la douleur; & il a le pouvoir de ſe remuer & d'agir: c'eſt-à-dire, qu'il eſt non ſeulement ſujet aux maux, aux maladies, & aux cauſes de la mort; mais encore qu'il les reſſent [a]: il eſt non ſeulement capable de recevoir les alimens, & les autres choſes faites pour fournir à ſes beſoins; mais il en jouit dans le fonds: il peut outre cela contribuer beaucoup de lui-même à augmenter ſes plaiſirs, ou à diminuer ſes peines.

4. L'homme a encore d'autres facultez, qu'il conçoit ne lui être pas communes, ou ne l'être pas du moins dans un degré conſidérable, avec une maſſe de matière incapable d'action,

a. *L'inſenſibilité de ſes propres maux n'eſt point naturelle à l'homme*, Senèque, qui s'abbaiſſe ici juſques à être ſemblable en quelque choſe aux autres hommes: comme auſſi lorſqu'il dit; *Il y a d'autres choſes, qui attaquent le ſage, mais ſans l'abbatre; telles ſont les douleurs de tête*, &c. *or je ne nie point qu'un Philoſophe leur ſoit inſenſible*, &c.

tion, ni avec les végétaux, ni avec l'eſpèce des animaux ſenſitifs; & par leur moien il s'attache à la recherche de la vérité, ou de la probabilité, & il juge, ſuivant la manière décrite dans la III. Section, ſi les choſes leur ſont conformes, ou ſi elles ne le ſont pas: en un mot il eſt animal raiſonnable [a].

5. L'homme a un ſecret ſentiment de la liberté, par laquelle il peut agir, ou n'agir pas: & il eſt par conſéquent un être tel que celui, dont nous avons défini la nature dans la I. Propoſition de la I. Section; c'eſt-à-dire, un être, dont les actes peuvent devenir moralement bons, ou mauvais.

6. De plus, l'homme a du penchant vers certaines choſes, & une averſion naturelle pour d'autres: & de ce penchant & de cette averſion coulent ſes affections, comme le deſir, l'eſpérance, la joie, la haine, la crainte, la douleur, la pitié, la colère, &c. paſſions, qui l'incitent à agir plûtôt d'une manière, que d'une autre.

7. L'homme ne peut pas s'empêcher de ſentir, combien il eſt, en pluſieurs occaſions, défectueux & borné dans l'uſage de ſes facultez intellectuelles, & de ſa puiſſance d'agir; que ſes paſſions ſont ſujettes à le faire ſouvent donner à faux; qu'elles s'échauffent; qu'elles ſe dérèglent; & qu'elles le portent vers l'excès [b]: c'eſt-à-dire, pour m'exprimer en d'autres termes, l'homme eſt à pluſieurs égards foible [c], & ſujet à tomber dans l'erreur.

8. L'homme a le deſir d'être heureux; & ce deſir eſt eſſentiel à tout être, qui comprend bien la ſignification de ce terme.

III. Prop. Après s'être convaincu de la certitude de ces principes, un homme doit remplir les devoirs contenus dans les paragraphes ſuivans, s'il veut rendre ſes actions

a. Celui, qui ſe connoitra bien, ſentira qu'il a en ſoi quelque choſe de divin, &c. Cicéron.

b. Un naturel difficile, & une mauvaiſe concupiſcence, ſont, dans le ſtile des Juifs, *un levain, qui eſt dans la maſſe.*

c. Un homme ſans péché eſt une choſe ineſtimable, St. Chryſoſtome.

tions conformes aux véritez & aux faits, qui y ſont renfermez.

1. Il doit ſoûmettre à la raiſon ſes appetits charnels, ſes inclinations ſenſuelles, & ſes mouvemens corporels [a]; & juger par elle de la bonté de toutes choſes; car il ne peut s'empêcher de remarquer dans la gradation, que nous venons de faire, que comme le principe de végétation eſt au-deſſus de la paſſion de la pure matière, & que le ſentiment eſt ſupérieur à la végétation; de même la raiſon doit être plus excellente que toutes ces qualitez [b]: c'eſt-à-dire, que la raiſon eſt la prémière des facultez de l'homme [c]: de-là il ſuit qu'il eſt un être tel, que celui dont nous avons défini la nature dans la XI. Propoſition de la III. Section: & que la grande loi, qui lui a été impoſée, eſt de ſe laiſſer gouverner par la raiſon.

Tous les hommes peuvent, s'ils en ont la volonté, ſe convaincre de cette vérité par leur propre expérience: parcequ'il leur eſt impoſſible de faire une choſe, quand ils ont des raiſons, pour les en empêcher, plus fortes que celles qu'ils ont de la faire; du moins il leur eſt impoſſible de la faire ſans que leur nature n'en ſouffre beaucoup. Lorſque les hommes péchent donc contre leur raiſon, ou ils ne la conſultent pas du tout, ou ils ne veulent pas avoir égard à ſes conſeils, ou ils négligent de s'en ſervir, ou ils n'en font pas

a. L'Auteur du *Sepher Charedim* compte huit membres, dont le droit uſage comprend toute la Religion pratique: le cœur, l'œil, la bouche, le nez, l'oreille, la main, le pied & le membre, הגוף ואבריו: les devoirs de l'homme à l'égard de tous ces articles rempliſſent tout ce Livre, qui n'eſt pas mauvais.

b. Ces choſes ſont différentes, être, vivre, penſer: la pierre eſt, La bête vit; mais je ne croi pas que la pierre vive, ni que la bête penſe: mais il eſt très conſtant, que celui qui penſe, a l'exiſtence & la vie. C'eſt pourquoi je ne fais aucun doute, que celui qui a l'exiſtence, la vie, & la penſée, ne ſoit plus excellent que celui à qui il manque une de ces facultez, St. Auguſtin. Ainſi la raiſon place les hommes au-deſſus des autres êtres viſibles, &c.

c. La Raiſon, qui eſt la maîtreſſe & la Reine de toutes choſes, vient au ſecours ...: L'homme doit s'attacher à commander à la partie de lui-même, qui doit obéir, Cicéron.

pas un aſſez grand uſage, ou leurs facultez ſont défectueuſes.

Il conſte outre cela par la Section III. Propoſition X. que de s'efforcer d'agir conformément à la droite raiſon, ou conformément à la vérité, ce n'eſt réellement qu'une même choſe: nous ne pouvons pas faire l'un, ſans faire en même temps l'autre. Il eſt impoſſible d'agir conformément à la vérité, j'entends d'une manière à ne nier aucune vérité, c'eſt-à-dire, faire une bonne action, à moins qu'on ne faſſe ſes efforts, pour agir conformément à la droite raiſon; & qu'on ne ſe laiſſe diriger par ſes lumières.

C'eſt pourquoi ne point aſſujettir à la raiſon ſes inclinations, & ſes paſſions ſenſuelles; c'eſt nier ou qu'on ſoit raiſonnable, ou que la raiſon ſoit en nous la faculté ſuprême & dominante; c'eſt déſerter, pour ainſi dire, la nature humaine [a]; & c'eſt nier que l'on ſoit ce que nos réflexions & notre ſentiment intérieur nous diſent que nous ſommes, & ce que nous ſerions bien fâchez que quelqu'autre nous dit, que nous ne ſommes point.

Si on pouvoit ſuppoſer, qu'une bête renonçât à ſon ſentiment & à ſon activité; qu'elle négligeât de raſſaſier ſa faim & de ſatisfaire aux appetits, auxquels ſa nature veut qu'elle ſe laiſſe aller; qu'elle refuſât de ſe ſervir des facultez, qui lui ont été données pour ſe procurer la nourriture, & pour ſe conſerver la vie; qu'elle ſe couchât follement dans un endroit, où elle attendroit tranquillement de croitre, & d'être nourrie, comme une plante; le cas de cette bête ſeroit le même, ou pour mieux dire, il ne ſeroit pas ſi mauvais, que celui d'un homme, qui ſe revolte contre ſa propre raiſon; & qui fait tout ce qu'il peut pour ſe metamorphoſer en bête: voilà pourtant ce que fait celui qui court uniquement après

[a] *Devenir bête ſauvage, après avoir dépouillé la nature humaine*, Senèque. *De qui différons nous par la raiſon? Des bêtes .... Prends donc bien garde qu'en quelque manière, tu ne te rendes bête*, Arrien. *C'eſt une choſe, qui influe ſur tous nos devoirs, que de n'oublier jamais combien la nature de l'homme ſurpaſſe en excellence celle des bêtes*, Cicéron.

après les objets ſenſibles; & qui ſe laiſſe emporter au torrent de ſes appetits & de ſes paſſions. Comme donc par la ſuppoſition la bête négligeroit la loi de ſa nature, & qu'elle affecteroit d'être d'une eſpèce inférieure à la ſienne: de même l'homme, dont la conduite ſeroit ſemblable à celle que nous venons de ſuppoſer, deſobéiroit à la loi de ſa nature, à laquelle ſon action eſt une eſpèce de renonciation [a]; & il ſe mettroit à niveau de la dernière eſpèce d'animaux.

Si cela eſt ainſi, combien malheureuſement ne renverſe-t-on pas l'ordre de la Nature, & ne pèche-t-on pas contre la vérité; non ſeulement en négligeant de ſe laiſſer gouverner par la raiſon, pour ſuivre les ſens & les paſſions; mais encore en rendant cette ſouveraine, eſclave des paſſions & des ſens [b]: en faiſant uniquement uſage de la raiſon pour venir à bout de ſes deſſeins criminels [c]; & non pas pour examiner la nature de ces deſſeins, & des moiens qu'on emploie pour les faire réuſſir; & pour découvrir, s'ils ſont juſtes, ou non; & pour connoître s'ils ſont bons, ou mauvais? Ce n'eſt pas ſeulement s'éloigner du ſentier de la Nature; c'eſt la renverſer; c'eſt devenir moins que bête; c'eſt être bête avec la raiſon, & par conſéquent la plus indigne, la plus coupable, la dernière de toutes les bêtes. Une bête, gouvernée par ſes ſens & par ſes penchans corporels, obſerve au moins régulièrement les loix propres à ſon eſpèce: l'homme, qui agit comme en dépit de ſa raiſon, viole ſimplement les loix de ſa propre nature; mais un homme, qui force les facultez de l'ame à ſervir à ſes facultez animales, à les aider, & à les ſoûtenir, donne plus de poids, plus d'activité, plus d'étendue à ſes paſſions brutales; il les fait agir avec plus

a. S'aviliſſant juſques à la nature des bêtes, St. Chryſoſtome.

b. Choſe qu'on ne fait que trop ſouvent: *Car quelle concupiſcence, quelle avarice, quel crime n'embraſſe-t-on pas de propos délibéré, ou n'achève-t-on pas ſans conſulter la raiſon?* Cotta chez Cicéron.

c. Un peu ſemblable à celui, qui, ſelon l'expreſſion de St. Chryſoſtome, *avec le gouvernail fait couler le vaiſſeau à fonds.*

plus de force [a]; il eſt cauſe qu'elles produiſent de plus grands effets; en un mot il devient un monſtre.

Le devoir d'une perſonne convaincue des véritez, que nous avons renfermées dans la Propoſition précédente, eſt par conſéquent d'examiner tout avec ſoin; & de prendre garde de ne ſatisfaire aucune inclination corporelle au dépens de ſa raiſon: mais d'être attentif au contraire à donner à ſes appetits concupiſcibles & iraſcibles des objets, que la raiſon ne puiſſe pas deſapprouver; & à diriger ſi bien le penchant de ces appetits vers ces mêmes objets, que la raiſon ne puiſſe pas être offenſée dans leur aſſouviſſement par la manière, par le temps, par les lieux, ni par aucune autre circonſtance. Toutes les paroles [b], toutes les actions, tous les mouvemens, toutes les démarches de la vie doivent être réglées par la raiſon [c]. C'eſt là le fondement & l'abrégé de toutes les vertus.

2. L'homme doit avoir ſoin de ne ſe pas attirer [d] la miſère,

a. Cela fait dire à Cotta, *qu'il vaudroit mieux que les Dieux ne nous euſſent pas donné la raiſon, que de nous l'avoir donnée avec de ſi grands deſavantages*, avec pluſieurs autres malicieuſes réflexions: quoiqu'on puiſſe répondre à cela par les paroles, qui ſont ajoûtées enſuite; *C'eſt des Dieux que nous avons la raiſon, ſuppoſé que nous en aions une: mais c'eſt de nous que nous l'avons bonne, ou mauvaiſe.*

b. Cela exclut certainement tous les diſcours, qui tendent à rendre le vice familier; qui banniſſent la modeſtie, que les hommes ont reçûe de la Nature, ou d'une éducation modeſte, & qui portent à la vertu des coups ſi funeſtes, qu'Ariſtote les bannit entiérement de ſa Republique: *Un legiſlateur doit entiérement bannir de la ville les paroles ſales, comme tout autre choſe: car en diſant licentieuſement quelques ſaletez que ce ſoit; il arrive de-là qu'on en fait de pareilles*, Ariſtote dans ſa *Politique* liv. 7. chap. 17.

c. Cela eſt vrai, & doit s'entendre de la ſaine raiſon, qui eſt bien différente de cette ſuperſtitieuſe exactitude, qui pouſſe les choſes trop loin: comme lorſque les Juifs, par exemple, non contens de condamner *un diſcours ſale*, ou *une parole deshonnête*; ni d'exprimer par-tout *l'étendue de ce qui eſt deffendu*, vont ſi loin qu'ils comprennent auſſi ſous cet article *un entretien un peu libre, qu'un mari aura avec ſa femme*; & qu'ils ajoûtent, que *celui qui preſere une parole oiſeuſe, eſt comme celui qui jette une ſemence en vain*, &c. Il y a pluſieurs ſentences de cette eſpèce, qu'on peut particuliérement voir pour la plûpart dans la collection, que le R. El. de Vidas en a faite: comme celle-ci, *Une choſe, qu'il eſt néceſſaire de voir, ne doit pas être produite inutilement*, &c. ce qu'Elien rapporte d'Anaxagore & de pluſieurs autres Philoſophes, *qui n'ont jamais ri*, doit être couché ſous cet article; comme on pourroit le faire auſſi de pluſieurs autres auſtéritez également inutiles.

d. Si je ne ſuis pas pour moi, qui le ſera? Pirké Aboth chap. 1. §. 14.

sère, les maladies, ni les chagrins : mais au contraire, il doit s'efforcer de les prévenir, & de ſe procurer une ſubſiſtence agréable, autant qu'il peut le faire ſans contredire aucune vérité [a] : c'eſt-à-dire, ſans nier les choſes de fait & les propoſitions, qui regardent la Divinité, le domaine, l'excellence de la raiſon, &c. que nous avons déjà prouvées, ou que nous prouverons dans la ſuite: j'explique cette reſtriction. Si un homme ſe conſideroit ſimplement comme expoſé à la faim, aux injures du temps, à l'injuſtice, aux maladies, &c. s'il prennoit enſuite ce qui appartient à ſon prochain pour fournir à ſes beſoins, & s'il diſoit enfin pour ſe juſtifier, *J'agis comme étant ce que je ſuis; un homme ſujet à la faim*, &c. *& ſi je n'agiſſois pas ainſi, je démentirois la vérité.* Ce diſcours ne pourroit point le juſtifier. La grande règle eſt, que ce qu'il fait ne combatte aucune vérité; or une telle conduite en combat pluſieurs : car en prennant ce que nous ſuppoſons appartenir à ſon prochain, il agit comme ſi ſon prochain n'en étoit pas réellement le maitre, & comme s'il l'étoit lui-même: il dément donc évidemment des faits, & toutes les véritez touchant la propriété contenues dans les Sections VI. & VII. or il ne contrediroit aucune vérité, & il ne nieroit aucun de ſes beſoins, en ne prennant point ce qui appartient à ſon prochain. Il y a d'autres moiens de ſe procurer ſes aiſes, ou du moins ſon

[a] *La vie humaine a beſoin des biens de la fortune ..... & les allient de la félicité, qui ſe font par la vertu, ſont maitreſſes*, Ariſtote dans ſon *Ethique* liv. 1. chap. 10. §. 4. Ceux qui ont traité le corps, & ce qui le regarde, comme des choſes purement *étrangères*, en diſtinguant les choſes, *qui ſont nôtres* d'avec *celles du corps*; en faiſant de ces dernières des choſes, *qui ne nous regardent pas*; & en abandonnant, pour ainſi dire, le corps à lui-même, *aiez ſoin de votre foible corps .... s'il ſouffre quelque choſe*: ceux là, dis-je, n'auroient qu'à garder pour eux leur Philoſophie; puiſqu'ils feroient de nos jours bien peu de Proſélytes, & qu'ils auroient bien de la peine à perſuader aux hommes, que les peines, qu'ils reſſentent, ne ſont ni *leurs propres peines*, ni *rien qui les regarde*: & dans le fonds je n'ajoûte pas beaucoup de foi à pluſieurs hiſtoires, qu'on nous raconte des anciens Philoſophes; comme à celle d'Anaxarque, qui, mis cruellement à mort par Nicocréon, & *mépriſant le ſupplice, dit ... Pile le ſac de cuir d'Anaxarque; mais tu ne piles pas Anaxarque.* Voiez Epictète, Arrien, Simplicius, Antonin, Diogène Laërce, & autres.

ſon néceſſaire, ſans détruire la propriété, & ſans attaquer aucune vérité: lorſqu'un homme omet de pourvoir à ſes beſoins par quelques-uns de ces moiens; c'eſt alors qu'on peut dire, qu'il nie réellement qu'il ſoit ce qu'il eſt. Voiez plus haut *.

Ainſi lorſque pour éviter ſes peines préſentes, ou celles qui le menacent, un homme fait une choſe contraire au dictamen de la raiſon, ou aux véritez rapportées ci-deſſus, il agit ſimplement en être ſenſitif; au lieu d'agir en être ſenſitif & raiſonnable: mais lorſqu'il n'y a point de raiſon valable, qui doive l'empêcher de faire une choſe, par laquelle il ſe mettra à l'abri de la misère, & il rendra ſa condition meilleure, il faut ſeulement qu'il ſe conſidère comme un être, qui a beſoin des choſes, que ſon action lui procurera: & s'il y manquoit, il ſeroit faux à ſoi-même; & il nieroit que ſa condition & ſa nature fuſſent ce qu'elles ſont.

Certainement lorſqu'un homme peut, ſans tranſgreſſer les bornes que nous avons preſcrites, pourvoir à ſa propre ſureté, à ſon entretien, & à ſes plaiſirs raiſonnables, & lorſqu'il ne le fait pourtant pas; & lorſqu'il fait au contraire ce qui eſt directement oppoſé à ſes avantages & qu'il s'expoſe lui-même [a] à être malheureux, il oublie pluſieurs véritez, & il ſe traite comme n'étant pas ce qu'il eſt réellement. Ceci eſt auſſi vrai par rapport à l'avenir, qu'il l'eſt par rapport au préſent: & plus l'avenir l'emporte ſur le préſent, qui n'eſt qu'un moment anéanti auſſi-tôt qu'il exiſte; plus on doit avoir égard à toutes ces véritez. Il faut du moins jouir des plaiſirs préſens, & les ajuſter de manière qu'un moindre n'en empêche, ni un plus grand, ni un plus grand nombre à venir.

Il

a. Ne nous expoſons point au péril ſans raiſon; puiſqu'il n'y a rien de plus fou que de le faire. —— C'eſt l'action d'un fou que de ſouhaiter la tempête, quand il a le calme, Cicéron.

* Pag. 48.

Il eſt facile de comprendre, que les maux, qu'il n'eſt pas au pouvoir d'un homme de prévenir, doivent être ſupportez avec patience & décemment; c'eſt-à-dire, comme des maux qu'on ne peut éviter: il faut de plus faire éclatter cette patience, dans les maux, qu'elle peut rendre legers [a]: car quand il eſt impoſſible de les prévenir entiérement; il faut du moins, autant qu'on peut, en prévenir & en détourner les ſuites: or pour y réuſſir, il eſt bon d'être en garde contre toute ſorte d'attaques; mais ſur-tout contre la dernière, la grande, la terrible attaque, que nous avons tous à ſoûtenir [b].

3. L'homme doit prendre ſes affections ſenſuelles & corporelles, ſes paſſions, & ſes penchans, pour des ſuggeſtions, auxquelles il lui eſt permis, auxquelles il eſt même de ſon devoir, de ſe rendre dans pluſieurs rencontres. On ne doit jamais oublier ce qui a été dit plus haut de l'empire, que la raiſon doit toûjours conſerver ſur les paſſions & ſur nos inclinations: il ne faut, ni qu'elles aient de mauvaiſes cauſes, ni qu'elles tendent vers de mauvais objets: elles ne doivent être ni hors de ſaiſon, ni immodérées: après les avoir ainſi réglées; après leur avoir donné le penchant, qu'elles devroient naturellement avoir; après les avoir miſes hors d'état d'agir avec impétuoſité & avec violence, elles deviennent telles que nous avons en vûe de les rendre, c'eſt-à-dire, de douces fermentations, qui ſe font dans notre cœur, ſans leſquelles nous reſterions toûjours dans l'inaction: & qui ſont, à mon avis, des motifs juſtes & des raiſons ſuffiſantes pour nous déterminer à l'action.

Car ſi l'homme ſent dans ſa nature le mélange d'une faculté ſupérieure, telle qu'eſt la raiſon, & d'une faculté inférieure, telle qu'eſt l'appetit concupiſcible, d'où naiſſent pluſieurs penchans & pluſieurs antipathies; il ne doit pas dans

a. Tout ce à quoi il eſt impoſſible de remédier, eſt adouci par la patience, Horace.

b. La méditation de la mort étoit la définition, qu'un grand homme donnoit de la Philoſophie.

dans ſes actions nier la réalité de l'une ni de l'autre de ces deux facultez ; il faut les prendre toutes deux pour ce qu'elles ſont réellement ; & voilà tout. Lorſque les paſſions ſont réprimées par la raiſon & par la vérité ; & qu'il y a quelque raiſon, qui nous empêche de leur donner un libre cours, comme il arrivera toûjours, lorſqu'elles ſortiront des bornes que nous leur avons preſcrites ; on doit les conſidérer comme étant accompagnées de cette nouvelle circonſtance ; comme méritant d'être exceptées de la règle générale ; & comme étant déchues de leurs droits : mais lorſqu'elles ne ſont pas en oppoſition avec les facultez ſupérieures & avec la vérité, elles ſont, pour ainſi dire, déchaînées, libres, & dignes de commander : car nous avons remarqué ci-deſſus *, que quand il n'y a point de raiſon, qui nous empêche d'obéir à nos ſens, il y en a toûjours une, qui nous doit déterminer à leur obéir : de même nos inclinations n'étant pas contrariées par quelque choſe d'une nature ſupérieure, elles prennent elles-mêmes le deſſus ; l'autorité leur eſt dévolue de plein droit ; & il eſt alors du devoir d'un homme d'agir conformément à ce que nous avons dit qu'il eſt, N. 3. de la II. Propoſition de cette Section.

Ou un ſentiment de devoir, ou l'attente de quelque plaiſir & de quelque profit, ou le deſir d'éviter quelque mal & quelque danger menaçant, (c'eſt-à-dire, la conformité de ce qu'on fait avec la raiſon, ou avec la manière, dont l'action intéreſſe, ou doit vraiſemblablement intéreſſer l'agent) ſont les reſſorts, qui font agir les hommes : c'eſt-à-dire, en un mot, toutes les actions des hommes ſont fondées ou ſur la raiſon, ou ſur la paſſion & ſur l'intérêt ; & je n'ai pas beſoin d'ajoûter qu'elles peuvent l'être ſur tous ces motifs enſemble : cela étant ainſi, pourquoi les reſſorts inférieurs ne feroient-ils pas libres d'agir, lorſque la raiſon n'agit point ?

Tandis que nos paſſions & nos inclinations corporelles gardent une juſte ſubordination à la raiſon ; & tandis qu'elles

* Propoſition XIV. Section III.

les ne prennent place que quand elle leur en fait, ou qu'elle daigne partager avec elles ſon autorité & ſon throne; elles ſont d'un uſage merveilleux dans la vie, & elles tendent à de nobles fins. Cette vérité s'étend également ſur l'appetit iraſcible & concupiſcible; & ſur tout le ſyſtême du Monde animal. L'amour de ce qui eſt aimable, la compaſſion envers le miſérable & l'infortuné [a], une antipathie naturelle [b] contre tout ce qui eſt infame, criminel, ou lâche [c], & la crainte des maux [d], ſont certainement des paſſions, qui étant bien tempérées ont des effets très louables; & ſans elles le Genre-humain pourroit à peine ſubſiſter. Il conſte par-là, que l'Auteur de la Nature a placé en nous ces efforts, ces penchans, ces averſions, pour nous déterminer à agir, lorſque nous n'y ſommes pas portez par de plus nobles motifs. Il s'en faut donc bien, que ces inclinations ſoient de pures infirmitez, quand elles ſont bien réglées: & certainement le Philoſophe, qui nieroit l'exiſtence de toutes les paſſions, eſtropieroit, pour ainſi dire, la Nature; il ne

NB. *La colère ..... excite notre indolence*, St. Chryſoſtome. Cette note doit être à la page 295. l. 26. après le mot *inaction*.

a. Lorſque les Stoïciens diſent qu'un homme ſage peut ſoulager une perſonne, qui a beſoin de ſon ſecours, ſans avoir pitié de lui; j'avoue qu'il le peut, mais je doute fort qu'il voulût le faire: s'il n'avoit pas quelque compaſſion pour le malheureux, qui auroit beſoin de lui, s'il n'avoit pas quelque eſpèce de ſentiment de ſes peines & de ſes néceſſitez; j'ai de la peine à concevoir, comment il prendroit ce malheureux pour un objet de la charité.

b. Car on loue un homme, qui ſe met en colère pour des choſes, qui le méritent, & contre ceux, de la manière, quand, & pendant le temps, qu'il faut, Ariſtote. Être en colère avec ces correctifs, eſt une choſe différente de la rage & des tranſports, qui peuvent à peine s'accorder avec aucune de ces circonſtances. Telle étoit la fureur, à laquelle étoit ſujet Alexandre, qui parcequ'*un jeune homme, qu'il aimoit*, étoit mort, commanda qu'on brulât tous *les temples d'Eſculape*, Arrien ſur Epictète liv. 2. chap. 22.

c. Il y a, ſelon Cicéron, *une haine honnête, de laquelle nous haiſſons tous les méchans.*

d. Nous craignons naturellement les choſes terribles ..... Craignant donc toutes les choſes mauvaiſes, comme l'infamie, la privation d'amis, la pauvreté, la maladie, la mort ..... Il faut avoir de la crainte pour certaines choſes, & cela eſt honnête: & ſi on ne le fait pas, cela eſt deshonnête, &c. Ariſtote dans ſon *Ethique* liv. 3. chap. 6. §. 3. Lorſqu'un homme appella Xénophane poltron, parcequ'il ne vouloit point jouer aux dez, *il avoua qu'il étoit fort timide, & peu hardi dans les choſes deshonnêtes*, Plutarque.

ne ſe feroit paſſer que pour un demi-homme, ou pour un je ne ſai quoi [a].

J'avoue pourtant, que nos paſſions ont une ſi forte diſpoſition à prendre le deſſus, & à uſurper un pouvoir exhorbitant, ſi elles ne ſont pas tenues ſous une exacte diſcipline; qu'il eſt, par voie de précaution, plus expédient d'affecter une eſpèce d'apathie*, que de tomber dans l'autre extrémité, qui eſt ſans contredit beaucoup plus mauvaiſe [b]. La propoſition même, qui donne le prémier rang aux ſens & à nos inclinations, quand la raiſon leur cède la place, ne nous oblige pas à lâcher la bride à nos paſſions, ni à leur donner une libre carrière; parcequ'elles peuvent nous porter, & elles nous porteroient certainement, à des excès; elles nous engageroient dans des dangers; & elles nous feroient faire de faux pas, qui pourroient nuire extrémement à notre partie ſenſitive; à cette partie même, qu'on ſuppoſe tenir alors les rênes: nous devons veiller à toutes leurs démarches, & examiner tous leurs pas: ſi la raiſon ſe range de leur côté, ou ſi elle ſe tient ſeulement dans la neutralité, on peut alors les écouter; je n'en dis pas davantage: dans les autres cas, il faut être ſourd à toutes leurs ſollicitations, ſe tenir fortement en garde contre leurs mouvemens, & les empêcher de bonne heure de ſe revolter contre leur Souveraine.

Je ne puis m'empêcher d'ajoûter, quoique j'apprehende de vous ennuier par mes répétitions, que l'homme peut juſtifier

a. Un homme ſage n'eſt point *ſans paſſions; mais il les modère*, Ariſtote chez Diogène Laërce p. 121.

b. Celui qui viſe au milieu, doit s'éloigner de ce qui y eſt le plus contraire .... Car de deux extrêmes, l'un pèche par le plus, & l'autre par le moins, Ariſtote dans ſon *Ethique* liv. 2. chap. 9. §. 2. Dans le même chapitre le même Auteur donne deux excellentes règles, que je ne puis m'empêcher de tranſcrire ici: *Nous devons regarder ce à quoi nous ſommes les plus enclins - -- & il faut au contraire nous en détourner ..... Comme font ceux qui redreſſent des bâtons tortus.* Un peu plus bas, le même Philoſophe ajoûte: *Il faut ſur-tout en toutes choſes ſe garder de la volupté, & de ce qui paroit agréable: car nous n'en jugeons pas comme étant incorruptibles.*

* Mot dérivé du Grec, qui ſignifie *privation de paſſions.*

fier par ce que nous avons dit ici & un peu plus haut, non seulement la liberté de faire choix dans les choses, dont il lui est permis de jouir, dans le boire, dans le manger, &c. de celles qui sont le mieux à son gré, pourvû qu'elles soient innocentes; mais encore des moiens légitimes & prudens, de s'assûrer pour l'avenir une vie commode & agréable: & ce que nous venons de dire appuie l'observation faite sous la Proposition XIII. de la Section II.

Si en contentant nos appetits, nous combattions la raison & la vérité; traiter alors ces appetits suivant ce qu'ils sont, c'est les gourmander: & s'ils s'accordent au contraire avec elles; les regarder comme étant ce qu'ils sont, c'est-à-dire, comme des appetits, au contentement desquels la raison ne met point d'obstacle, & les contenter, c'est agir conformément à leur nature: & c'est même là un des moiens, dont l'Auteur de la Nature veut que nous nous servions pour adoucir l'amertume de notre pélérinage en ce Monde. Un homme peut aussi bien dans un voiage s'accabler d'habits, lorsque le soleil luit, & que le temps est beau, & s'exposer au contraire tout nud à la pluie, aux tempêtes, & au froid; que de se priver des innocens plaisirs, que sa nature lui permet & lui inspire, que de s'en priver, dis-je, par une melancholie, par une pauvreté, & par des douleurs affectées *.

4. Cependant l'homme doit emploier toute sorte de moiens pour remédier à ses propres défauts, ou du moins pour prévenir leurs effets; pour apprendre à vaincre & à tenir en bride le tentateur [a]; pour se mortifier même, quand la mor-

a. *L'amour s'étant présenté aux yeux d'Agesilaus, s'arrêta là sans se glisser dans son esprit* †, Maxime de Tyr Dissertation 9. Marquer les choses, comme ont fait les Rabbins, pour être *les remparts de la Loi*, ou *comme pour éloigner un homme du péché*: ce seroit sans doute bien fait, si ces choses étoient bien choisies, & non pas d'une si scrupuleuse exactitude, & d'une si légère importance: quelques-unes des

* Et recherchées sans nécessité.

† Il y a dans l'original Grec, *resta à la porte de l'ame.*

mortification lui eſt néceſſaire [a]; & pour ſe reſſouvenir toûjours qu'il n'eſt qu'un ſimple homme: s'il manque à ces différens devoirs, il ſe comporte, comme s'il ne reconnoiſſoit pas pour certaines les véritez, dont, ſuivant ce que nous avons prouvé dans le 7. article de la Propoſition précédente, ſon ſentiment intérieur lui démontre la certitude: il nie qu'un défaut ſoit ce qu'il eſt, une choſe qu'il faille corriger; & il ſe rend coupable d'une omiſſion de la nature de celles, qui ſont décrites dans la I. Section, Propoſition V.

Je pourrois inſerer ici quelques conſeils, & faire mention de quelques eſpèces, & de quelques degrez de mortification & de renoncement à ſoi-même, dont tous les hommes ſentent communément la néceſſité: mais je n'ordonne rien; je laiſſe à ceux, qui connoiſſent mieux que les autres leurs mauvais côtez & leurs propres foibleſſes, le ſoin d'y appliquer eux-mêmes les remèdes convenables.

Je remarquerai ſeulement, que puiſque ce renoncement à ſoi-même, qu'on recommande ici, ne peut ſe rapporter qu'aux choſes licites en elles-mêmes & conformes à la raiſon, ou à celles que nos ſimples inclinations ſont, ſelon ce que nous avons accordé, des raiſons & des motifs valables de contenter; il ſemble que ce précepte du renoncement à ſoi-même & à ſes propres inclinations renferme une contradiction. Mais ce nœud ſera bien-tôt dénoué: car quand nous réſiſtons à notre penchant pour perfectionner notre nature, ou pour prévenir des crimes, quoique ce penchant ne ſoit pas criminel en lui-même; il s'élève pourtant contre lui, de ces circonſtances & de ce deſſein, une raiſon très ſolide pour ne point le ſatisfaire; il doit donc céder, par la règle que nous avons établie; & c'eſt là uniquement ce que nous avons en vûe [b].

Le

des précautions, qu'ils donnent, ſont certainement juſtes: telle eſt celle-ci, *Aucun homme ne doit regarder la femme d'un autre, ni ſa nudité, de peur qu'il ne ſoit pris dans le piège.* Sentence, qui ſe trouve dans pluſieurs Rabbins.

a. Que ſera l'homme pour vivre? Il ſe mortifiera, Miſchna.

b. On ne recommande ici aucune mortification monachale, ſuperſtitieuſe, ni phantaſtique.

Le dernier membre de la Propoſition eſt d'une vaſte étendue: il engage ceux qui ſont en même temps une ſérieuſe attention ſur leur propre nature, & ſur celle des autres hommes, non ſeulement à n'être point orgueilleux, remplis d'eux-mêmes, & vains; mais encore à être humbles & modeſtes, & à ſe meffier d'eux-mêmes: non ſeulement à ne point cenſurer les fautes d'autrui avec trop de rigueur, à n'être ni trop ſévères à punir, ni trop ardens à demander juſtice [a], ni vindicatifs; mais encore à être ſincères, faciles à appaiſer, portez à la clemence; & ainſi du reſte.

5. L'homme eſt obligé d'examiner [b] ſes propres actions & ſa conduite, & de ſe repentir des fautes, qu'il découvre avoir faites [c]: c'eſt-à-dire, que ſi ſes fautes ſe rapportent à ſon prochain, & qu'elles ſoient d'une nature à demander réparation; il eſt tenu de la faire, telle qu'il peut: lorſque la faute commiſe ne peut être ni rappellée, ni réparée, ou qu'elle ne regarde que celui qui l'a faite; il doit être pénétré d'un vif ſentiment de repentir; & prouver par tous les efforts, dont il eſt capable, qu'il ſouhaite ſincérement d'en obtenir le pardon, & qu'il voudroit de tout ſon cœur, qu'elle n'eût jamais été commiſe: ce qui eſt une eſpèce d'eſſai fait pour la réparer [d], & la ſeule choſe, qui dépende à préſent de lui [e]: enfin il doit faire tout ſon poſſible pour ne point retomber. Tout cela eſt renfermé dans l'idée d'une faute, d'une mauvaiſe action; telle qu'elle s'offre à un eſprit raiſonnable: car un tel eſprit ne peut point approuver ce

*a. Celui qui eſt pieux * fait le bien en deçà de la règle du droit.* Leſquelles paroles j'entends dans le ſens que Raſchi leur donne *Gen.* 44. 10.

b. En quoi ai-je tranſgreſſé? Et qu'ai-je fait? En quoi n'ai-je pas rempli mon devoir? Aurea Carm. Pythag. vers 42.

c. Car qui eſt-ce, qui étant expoſé aux dangers de cette vie, les ait ſoûtenus ſans faillir? Et qui eſt celui qui n'a point bronché? Heureux qui ne l'a pas fait ſouvent, Philon Juif.

d. Celui qui ſe repent, eſt preſque innocent, Senèque.

e. Même un Juif dit, qu'*une converſion ſincère vaut mieux que tous les ſacrifices*, Sepher Chaſidim.

* C'eſt-à-dire, qu'il s'abſtient même de certaines choſes, qu'il lui ſeroit permis de faire ſans bleſſer ſa conſcience: ce qu'on pourroit nommer œuvre de ſurérogation.

ce qui eſt déraiſonnable & contraire à la vérité, c'eſt-à-dire, un acte mauvais, ou une faute, puiſque ce n'eſt dans le fonds qu'une même choſe; au contraire il ne peut s'empêcher de la deſapprouver & de la déteſter. Un animal raiſonnable ne peut donc agir conformément à ſa véritable nature, à la vérité, & à l'idée du crime, s'il ne fait pas ſes efforts pour éviter ce crime, pour le réparer, quand il eſt une fois commis, & ſuppoſé qu'il en ait le pouvoir; du moins s'il n'en témoigne, & s'il n'en a un véritable repentir [a].

Si un homme coupable ne ſe comporte pas en coupable; ou, ce qui revient au même, s'il ſe comporte, comme s'il n'étoit pas coupable; ſans aucun doute il dément la vérité.

De plus, agir conformément à ce qu'on ſuppoſe, qu'un homme criminel reconnoit lui-même qu'il eſt; c'eſt agir comme une perſonne, qui eſt en danger de retomber; & on ne peut le faire ſans ſe tenir ſur ſes gardes pour l'avenir.

6. L'homme doit travailler à cultiver ſes facultez intellectuelles par les moiens, qu'il peut honnêtement emploier à cela, & qui s'accordent mieux avec ſon état. S'il eſt vrai qu'il ſoit deſavantageux d'être eſclave de l'erreur, & d'être enſeveli dans les ténèbres de l'ignorance, il ſuit de-là, que c'eſt un avantage de ſavoir les véritez, qui peuvent diſſiper & cette erreur, & cette ignorance: & ſi cela eſt ainſi; l'avantage eſt encore plus grand à ſavoir actuellement, ou à être en état d'apprendre un plus grand nombre de véritez, qui peuvent nous éclairer de plus en plus [b]: enfin négliger de cultiver les facultez, qui nous conduiſent à la connoiſſance de ces véritez; c'eſt leur fermer l'entrée de ſon eſprit, comme ſi elles n'étoient pas ce qu'elles ſont réellement [c].

De-

a. As-tu dit des injures? Béni. T'es-tu emparé du bien d'autrui? Reſtitue le. T'es-tu enivré? Sois ſobre, St. Baſile.

b. Car la Philoſophie eſt effectivement un très grand bien, Juſtin Martyr.

c. Et peut-être comme ſi nos eſprits n'étoient pas ce qu'ils ſont: *Car tous les hommes ſouhaitent naturellement de ſavoir*, Ariſtote.

Digitized by Google

Derechef, en donnant aux facultez de notre ame plus d'étendue & plus de perfection; nous devenons plus raiſonnables: c'eſt-à-dire, que nous faiſons faire des progrès à notre propre nature [a]; & que nous devenons plus ſuſceptibles des plaiſirs raiſonnables.

Les conſeils des perſonnes habiles, la lecture, la réflexion, la méditation, ſont à la vérité les moiens ordinaires de perfectionner l'eſprit: mais tous les hommes n'ont pas les occaſions de s'en ſervir, ou ils ne ſont pas capables d'en profiter, ou ils n'en ſont capables que dans un degré médiocre: or par la Propoſition II. de la IV. Section, perſonne n'eſt tenu de faire ce qu'il n'a ni l'occaſion, ni le pouvoir de faire: voilà pourquoi j'ai ajoûté cet adouciſſement, *par les moiens qu'il peut honnêtement emploier à cela, & qui ſont conformes à ſon état.*

Outre la ſanté de l'homme, ſon bien-être lui rend un concours d'avantages extérieurs ſi néceſſaire, que ſans eux ſa partie raiſonnable ne peut pas être entiérement ſatisfaite; il eſt ſujet à être ſouvent interrompu dans ſes études; & ſes progrès ſont ordinairement très imparfaits [b]; ſa raiſon donc, qui ne peut pas trahir ſes propres intérêts, doit par l'amour d'elle-même concourir à rechercher & à ſeconder ce qui tend à la conſervation & à la félicité du tout: mais comme cette recherche demande beaucoup de temps & de travail, avant que l'homme ait obtenu ce qu'il cherche, ſuppoſé même qu'il l'obtienne un jour, il n'eſt vraiſemblablement plus en état d'en faire uſage, excepté qu'il ne gagne ſa vie en profeſſant quelque ſcience particulière.

Quant à ceux qui ſont plus débarraſſez des affaires du mon-

a. Ariſtote, étant interrogé ſur ce qu'*il avoit gagné par la Philoſophie*, répondit, *qu'il faiſoit, ſans y être contraint par quelque ordre, les choſes que quelques-uns font par la crainte des loix*, chez Diogène Laërce p. 118. Et une autrefois comme on demandoit à ce même Philoſophe, *comment les ſavans different des ignorans*, il dit, *autant que les vivans different des morts, & il diſoit que la ſcience ſert d'ornement dans la proſpérité, & de retraite dans l'adverſité*, le même, ibid.

b. Car il eſt impoſſible, ou du moins il n'eſt pas facile de faire le bien, quand on n'a pas les choſes néceſſaires: car pluſieurs choſes ſe font comme par des organes, &c. Ariſtote dans ſon *Ethique* liv. 1. chap. 8. §. 9.

monde, ou dont l'emploi les engage à une plus grande familiarité avec les belles Lettres, il faut, & telle eſt la diverſité de la condition de l'homme, qu'ils ſe contentent de quelques degrez bornez de ſcience. Les uns ont reçû en partage une conſtitution forte & robuſte; ils ont été inſtruits & ſecondez de bonne heure; ils ont outre l'éducation reçû d'autres encouragemens; ils ont eu des amis, qui les ont aidez dans leurs études; en un mot ils ont été à l'abri de tout embarras; tandis qu'avec une ſanté médiocre, & pluſieurs deſavantages, d'autres ſont forcez à être eux-mêmes leur guide, & à fournir d'eux-mêmes leur carrière le mieux qu'ils peuvent.

Mais malgré cela tous les hommes peuvent dans quelque degré s'efforcer à cultiver leurs talens naturels, & à ſe rendre maitres de quelques véritez utiles. Or omettre ces efforts; c'eſt ſecouer le joug de la raiſon, revolte qui ne peut jamais être raiſonnable; c'eſt renoncer à l'humanité; c'eſt deſcendre juſques à la nature des brutes [a].

7. L'homme doit être docile & attentif aux inſtructions, qu'on lui donne [b]: il doit même, & principalement dans les matières importantes, conſulter les autres. Omettre ce devoir; c'eſt nier que ſes facultez ſoient bornées & défectueuſes: c'eſt nier qu'il puiſſe ſe tromper, ce qui eſt contraire à ce dont on nous ſuppoſe qu'il eſt intérieurement convaincu: c'eſt peut-être nier, qu'il ſoit poſſible aux autres de ſavoir ce qu'il ne ſait point.

Tous les hommes ſont en état d'écouter les conſeils d'autrui; & moins leur propre eſprit eſt cultivé, plus la vérité leur fait un devoir de ſe rendre aux avis des autres: or non ſeulement on eſt capable de les écouter; on en a même beſoin en pluſieurs rencontres. Combien de fois un homme de

a. Car il y a eu un temps, où les hommes erroient dans les champs comme les bêtes, &c. Cicéron.

b. L'effet, que la leçon de Xénocrate eût ſur Polemon, eſt très remarquable; *guéri par un ſimple diſcours, comme par un remède très ſalutaire, d'un homme très infame il devint un très grand Philoſophe*, Valère Maxime.

de Lettres ne doit-il pas prendre les païſans pour ſes maîtres, dans ce qui regarde uniquement la campagne. Dans combien d'autres choſes l'homme d'affaires ne doit-il pas conſulter les artiſans? Et d'un autre côté combien de choſes la plûpart des hommes n'ont-ils pas beſoin d'apprendre des Savans & des gens de bien?

Il devroit y avoir un commerce & un échange de conſeils & de lumières, auſſi bien que d'autres choſes: & lorſque les hommes n'en ont pas de leurs propres fonds, ils devroient en recevoir des autres avec actions de graces.

Je n'entends pas par-là, qu'un homme doive ſuivre implicitement & aveuglément l'opinion d'un autre [a], celui-ci pouvant être auſſi fallible que lui-même; à moins qu'il n'ait, comme il arrive ſouvent, de très fortes raiſons de le faire: mais avec le ſecours d'un autre & en écoutant ſes raiſons, on peut avec plus de facilité, & avec plus de certitude, découvrir de quel côté ſont la raiſon, la vérité, & la félicité, qui ſe ſuivent toûjours de près toutes les trois: & de cette manière un homme n'eſt au bout du compte gouverné que par ſa propre raiſon.

Celui qui ſe laiſſe conduire par ce qu'un autre dit, ou fait, ſans le comprendre, & ſans rendre, pour m'exprimer ainſi, ſienne la raiſon de celui qu'il conſulte, n'eſt point gouverné par ſa propre raiſon, c'eſt-à dire, par la raiſon qu'il a. Or dire d'un homme qu'il ſe laiſſe ainſi mener par le nez, pour me ſervir de cette expreſſion proverbiale [b], c'eſt donner de lui l'idée d'une bête brute [c].

8. En-

a. Comme ceux qui ſe ſoûmettent à leurs *Chacamim*, ou *Sages*, *quoiqu'ils diſent être à droite ce qui eſt à gauche*, &c. dans *Sepher Ikkarim*. On pourroit aiſément en donner d'autres exemples.

b. Nous ne ſommes pas les ſeuls, qui nous ſervons de cette expreſſion; les Grecs s'en ſervoient auſſi à-peu-près dans le même ſens, τῆς μύτης ἕλκεσθαι, *être tiré par le nez.*

c. Il n'y a rien, dont on doive ſe donner plus de garde, que d'aller comme les brebis, non pas où il faut aller, mais où les autres vont, Sénèque. On s'attendra peut-être, que je diſe ici quelque choſe touchant la vogue & la mode, qui ſemblent être des déclarations publiques des opinions de la multitude; & que je faſſe voir,

8. Enfin, l'homme doit bannir de ſon eſprit les préjugez & les obſtacles, qui le captivent, & qui l'empêchent de raiſonner juſte, & de juger avec impartialité. Nous entrons dans le monde avec de ſi petits commencemens de ſcience; nous vieilliſſons avec de tels reſtes de ſuperſtition & d'ignorance, avec de ſi puiſſantes influences de la mode & des compagnies, que nous fréquentons, avec de ſi violens penchans vers le plaiſir, &c. qu'il n'eſt pas étonnant, que les hommes s'habituent à donner le même tour à leurs penſées; & que ces habitudes deviennent enſuite avec le temps ſi inflexibles & ſi invétérées, que l'eſprit s'enſevelit peu-à-peu dans des préjugez invincibles, & qu'il devient enſuite preſqu'impénétrable aux moindres raions de la raiſon & de la vérité, celui donc, qui prétend faire un droit uſage de ſes facultez intellectuelles, doit prémiérement les debarraſſer de ces piéges, & les rendre propres au droit uſage, qu'il a deſſein d'en faire: & celui qui néglige de prendre ce ſoin, déclare par cette négligence, qu'il n'a pas intention de ſe ſervir de ces facultez; c'eſt-à-dire, qu'il ſe déclare publiquement par-là déraiſonnable, ce qu'il n'eſt point, ſi notre quatriéme ſuppoſition eſt vraie.

La ſubſtance de tous ces raiſonnemens eſt, que châque homme, ſi par ce mot on entend un être tel que nous l'avons défini ci deſſus, doit ſe comporter à tous égards, dont il ſeroit trop long d'entrer ici dans le détail, il doit, dis-je, ſe comporter à tous égards & de toutes ſes forces d'une manière conforme à la vérité: & de-là réſultent les véritez ſuivantes.

LV. Prop. Tous les hommes ſont obligez de vivre vertueuſement

juſques à quel point on doit y condeſcendre: mon opinion eſt, qu'on doit les ſuivre autant que cela nous empêche d'être mépriſé, mocqué, & accuſé de ſingularité, quand on peut les ſuivre légitimement & ſans s'incommoder, à l'égard des bagatelles & des choſes de peu de conſéquence: mais hors de cela un homme de bon ſens leur donnera à-peine la moindre attention. C'eſt dans Demophile une excellente ſentence, *Faites les choſes, que vous jugez être honnêtes, quand même vous n'en ſeriez pas approuvé: car la foule eſt un méchant juge d'une bonne action.*

tueuſement & pieuſement: parcequ'une telle vie eſt la pratique de la raiſon [a] & de la vérité [b]. Il conſte par les véritez contenues dans les Sections précédentes, qu'on ne peut pas pratiquer la raiſon, c'eſt-à-dire, agir conformément à la vérité, ſans ſe comporter avec reſpect & avec ſoûmiſſion à l'égard de l'Etre ſuprême & tout-puiſſant, duquel on dépend; ſans être juſte envers les autres hommes, & ſans avoir un tendre égard pour leur droit de propriété; c'eſt-à dire, en un mot qu'on ne peut pratiquer la raiſon, ſans avoir ſoin que ſes plaiſirs ſoient également exempts d'impiété & d'injuſtice. Quant aux vertus, qui ſe rapportent à nous-mêmes, la même vérité [c] ne paroitra pas moins évidente, lorſque j'aurai rapporté les principales vertus, que j'ai ici en vûe.

La prudence, qui eſt la Reine des vertus, n'eſt autre choſe que le choix, & l'uſage des moiens les plus propres à obtenir quelque fin raiſonnable, dont on a mûrement péſé l'importance & la nature [d]. Cette vertu eſt donc l'exercice direct de la raiſon.

La tempérance nous permet non ſeulement de prendre le boire & le manger comme un remède contre la ſoif & contre la faim, mais encore comme un innocent cordial, & comme un préſervatif contre les maux de la vie; & quelquefois même, purement pour notre plaiſir: puiſque la raiſon ne condamne pas cette liberté: elle nous borne ſeulement à l'eſpèce, à la quantité, & aux temps, qui s'accordent le mieux avec notre ſanté [e], avec le droit uſage des facultez de

a On *peut en très peu de mots appeller la droite raiſon la vertu*, Cicéron; *qui n'eſt*, ſelon Senèque, *que la droite raiſon elle-même.*

b. Cicéron dit, *que Socrate ſoutenoit que la vérité & la vertu ne ſont qu'une même choſe.*

c. C'eſt-à-dire, qu'on ne peut pratiquer la raiſon, ſans pratiquer ces vertus.

d. Les choſes préſentes, les futures, & les paſſées.

e. On devroit bien ſe reſſouvenir de cette ſentence de Timothée à Platon, avec qui il avoit ſoupé le jour précédent dans l'Academie, *Vous ſoupez auſſi bien pour demain que pour aujourd'hui*, chez Athénée liv. 10. chap. 5.

de l'ame [a], avec notre fortune, &c. & cette vertu nous oblige à faire voir, que nous ne nous croions pas faits uniquement pour manger & pour boire [b]: c'eſt-à-dire, qu'elle ne nous permet qu'un uſage du boire & du manger, qui ne démente pas notre propre nature.

La chaſteté n'a pas pour but d'éteindre nos tendres & innocentes paſſions, ni de déclarer la guerre à une partie de nous-mêmes: elle nous défend ſeulement de nous y laiſſer aller malgré la raiſon & la vérité [c]; de renoncer à l'humanité pour aſſouvir la brutalité [d]; de nuire aux autres pour nous plaire à nous-mêmes: elle nous ordonne de diſtraire nos inclinations par quelque occupation innocente, juſques à ce que nous puiſſions les ſatisfaire légitimement, convenablement, & réguliérement [e]; & de ne participer aux myſtères de l'amour, quand il nous eſt permis de nous y laiſſer aller, qu'avec modeſtie, comme derrière un voile, ou dans quelque retraite ſacrée, & non pas avec une brutale impudence [f].

La frugalité fixe également ſes yeux ſur l'avenir, & ſur le

a. Un corps chargé des excès paſſez accable auſſi l'eſprit, &c. Horace liv. 2. ſat. 2. vers 77.

b. Comme ceux dont parle Juvenal ſat. 2. vers 11. *Dont le palais étoit la ſeule raiſon, qui leur rendoit la vie chère.* Le, *dinez, Camarades, comme ſi vous deviez ſouper aux enfers*, de Léonide rapporté par Valère Max. liv. 3. chap. 2. §. 3. *Extern.* peut ſervir de *memento* en général, puiſque perſonne ne ſait, combien il eſt proche de ſa mort.

c. Qu'avez-vous vû? Eſt-ce une belle perſonne? Apportez la règle, &c. Arrien ſur Epict. liv. 3. chap. 3.

d. Aſſouviſſant indifféremment leur ſenſualité avec toute ſorte de perſonnes, comme les brutes, Horace.

e. Dans ces paroles il faut naturellement comprendre, *de ne point rechercher les voluptez, qui ſont contre la nature.*

f. Non point comme Cratès & Hipparchie, voiez leur hiſtoire dans Diogène Laërce, Sextus Empiricus, & ailleurs; & comme tous les Cyniques en général ſont accuſez d'avoir fait, *qui faiſoient l'acte conjugal en public*, Lactance: c'eſt pourquoi Cicéron diſoit d'eux, *que toute la race*, d'autres mettent, *la nation, des Cyniques devoit être rejettée, comme ennemie de la pudeur, ſans laquelle il ne peut y avoir rien de bon & d'honnête. Que le mari connoiſſe ſa femme avec modeſtie*, Sepher Chaſidim. Ce que dit Hérodote liv. 1. chap. 8. *Qu'une femme en quittant ſa tunique quitte auſſi ſa pudeur*, ne devroit pas être vrai. *Les mauvais lieux ont pourvû même à la pudeur naturelle par les endroits reculez qui y ſont*, St. Auguſtin.

le préſent; non ſeulement elle porte ſon attention ſur un homme en particulier, mais encore elle a pitié de toute une famille: elle ſait, que quoiqu'on faſſe d'avance la plus juſte ſupputation de ce qu'on doit dépenſer, il ſe trouvera pourtant dans le journal de la dépenſe pluſieurs vuides à remplir, qu'on n'avoit pas prévûs: elle craint les perſonnes, les nouveaux accidens, les occaſions de dépenſe, qui n'exiſtent point à la vérité, mais qui peuvent naître [a]: elle tâche donc d'amaſſer ce qui lui eſt néceſſaire pour ſe mettre à couvert des beſoins & des accidens à venir; proviſion, ſans laquelle un homme, à qui il reſte encore quelque teinture de bon ſens, & qui ne borne pas ſes réflexions à l'inſtant actuel de ſa vie, ne peut être guères tranquille [b]. Dans cette vûe la frugalité retranche toute ſorte de profuſion & de prodigalité; elle ôte encore quelque choſe de ce qu'elle pourroit vraiſemblablement s'accorder [c], ſelon ſa condition préſente; & elle préfère de vivre avec la moitié de ce qu'elle pourroit s'allouer pour ſon entretien, que de s'expoſer, ou d'expoſer les autres, au péril de mourir enſuite de faim [d]; & de les réduire à une condition, où les bons repas, qu'on a faits autrefois, & l'abondance paſſée, rendent plus inſupportables & la pauvreté & l'abſtinence; mais elle ne deffend pas pour cela de faire éclater une générosité, ni une magnificence, proportionnées aux emplois & à la condition de l'homme frugal, ou, ce qui revient au même, conformes à ce qu'il eſt réellement [e].

Je pourrois de la même manière entrer dans le détail de toutes les autres vertus: mais on doit à préſent entrer ſuffiſamment dans l'idée que j'en ai; je me contente donc de don-

a. Ne regardant qu'à ce que la fortune a de plus incertain, Philon Juif.

b. Simonide avoit accoûtumé de dire, *J'aimerois mieux leguer en mourant mes biens à des ennemis, que vivant être privé d'amis*, Stobée Diſcours 10. p. 132.

c. Les hommes ne comprennent pas quel gros revenu eſt l'épargne, Cicéron.

d. Comme ceux *qui dans la jeuneſſe avoient par avance conſumé ce qui leur auroit ſervi pour la vieilleſſe*, comme le dit Athénée.

e. Soions libéraux, en ſorte que notre libéralité ſoit utile à nos amis, ſans nuire à perſonne, Cicéron.

donner cet avis en général. Pour pouvoir considérer une action dans un juste point de vûe, il faut supposer qu'elle est déjà faite; & voiez alors sous quel aspect elle s'offre à vous; n'oubliant jamais la grande disproportion, qui est entre un long repentir, & un plaisir momentanée: ou bien considérez la comme si elle avoit été faite par un autre; & contemplez la à travers ce milieu; nous avons ordinairement la pénétration & le discernement plus juste en examinant les fautes d'autrui, qu'en considérant les nôtres [a]. De plus, à l'égard des vertus, qu'on dit consister dans le Moins, il est quelquefois plus sûr de pencher d'un côté que de l'autre; il vaut mieux, par exemple, être trop attâché que prodigue; il convient mieux d'être inflexible, d'avoir même un degré de mauvais naturel, que de se laisser aller à une complaisance dangereuse, à trop d'indulgence pour le vice, & pour ce qui peut nuire; & ainsi du reste [b].

Par conséquent, puisque c'est pratiquer la raison, & agir conformément à la vérité, que de vivre vertueusement; celui qui vit ainsi doit être finalement heureux, suivant ce que nous avons vû dans la Section II. Proposition XIV. Non seulement donc on est engagé à vivre ainsi par le dictamen de la raison; mais encore par le désir naturel d'être heureux, motif, qui ne peut qu'agir avec beaucoup de force sur tout homme, qui fait usage de ses lumières.

On peut prouver par l'expérience, & en bornant nos réflexions à l'état présent des affaires du Monde, qu'une vie innocente, comparée avec une vie criminelle, est plus heureuse que son contraire [c]; & que les plaisirs innocens se trou-

a. Ce n'est pas une mauvaise maxime, que celle de juger de la nature de chaque action par celles des autres hommes; pour éviter en nous-mêmes ce qui est messéant en eux. Il arrive, je ne sai comment, que nous avons plus de pénétration à découvrir s'il y a quelque défaut, dans ce qui regarde les autres, que dans ce qui nous regarde nous-mêmes, Cicéron.

b. Par exemple, quelcun vous présente-t-il un verre à boire, à vous qui en avez assez, ne refusez pas avec chagrin: ne vous forcez pourtant pas vous-mêmes, mais mettez le verre à part, &c Plutarque.

c. Epicure même dit, *que la seule vertu est inséparable de la volupté*; & *qu'on doit choi-*

trouvent être les plus véritables & les plus ſolides [a], lorſqu'on en a fait une juſte ſupputation. Qui ne void pas qu'une vie impie eſt environnée de dangers, pleine de chagrins, & ſuivie ordinairement d'une mauvaiſe fin; ſouvent on la finit ſur le fumier & ſous les haillons; mais toûjours dans des ſoucis cuiſans, & dans mille accablans remords [b]?

Je ne ſaurois me perſuader que la vertu puiſſe rendre un homme heureux dans les ſupplices [c], au milieu des douleurs aigues de la pierre, ou dans quelque autre ſemblable maladie [d]: ni que l'innocence & la prudence mettent toûjours à l'abri de la misère & des ſouffrances, qu'elles raccommodent une fortune délabrée, & qu'elles guériſſent une mauvaiſe conſtitution: la vertu a tant d'ennemis, & notre vie eſt accompagnée de tant d'infirmitez, qu'il eſt impoſſible que l'homme de bien pare tous leurs coups. Mais je l'ai déjà dit, & je le répète encore, la félicité eſt l'effet naturel & ordinaire de la vertu; & ſi l'homme, qui la poſsède, eſt malheureux à quelques égards, ſa vertu diminuera ſon malheur; puiſqu'on ne peut l'empêcher de jouir des douceurs d'une

choiſir la vertu pour l'amour de la volupté, Diogène Laërce dans la Vie de ce Philoſophie vers la fin.

a. Iſocrate en donne la raiſon, lorſqu'il compare les plaiſirs vicieux avec la vertu; *Car là nous avons premièrement de la joie; & enſuite nous ſommes dans la triſteſſe; & ici après les chagrins nous ſommes dans les plaiſirs*, Iſocrate dans ſon *Diſcours* à Démonique p. 20.

b. Au lieu que la vertu *eſt une bonne proviſion pour la vieilleſſe* *, Bias dans St. Baſile.

c. Car qui peut ſouffrir cet excès, *Epicure dit, qu'un ſage quoique brulé dans le taureau de Phalaris, s'écrieroit, qu'il eſt doux! Il ne me fait rien!* Senèque. Cicéron rapporte auſſi la même choſe.

d. Peu de perſonnes ſont en état de ſe comporter comme celui *qui en donnant ſes veines à ouvrir, continua de lire un livre*; ou comme cet autre, *qui ne ceſſa point de rire, quoique des bourreaux exerçaſſent ſur lui de nouveaux genres de ſupplices, parce-qu'il rioit*, Senèque.

* Ariſtote dit, que cette *proviſion* eſt la *ſcience*, chez Diogène Laërce p. 119. Menandre la fait conſiſter dans *l'épargne*, chez Stobée Diſcours 15. Muſonius dit que c'eſt *vivre ſelon la Nature*, chez le même, Diſcours 116. Plutarque la place dans *la modération & la tempérance*, tome 2. dans ſon Traité de *l'éducation des Enfans*.

d'une paix intérieure, & de la conſolante confiance d'une conſcience ſans reproche. Or de grace, quel genre de vie eſt préférable: eſt-ce celui qui, quoiqu'accompagné de trouble, tend naturellement à la felicité; ou celui qui tend naturellement au malheur? En un mot, la vertu rendra ici bas, & dans tous les cas, qu'il eſt poſſible de ſuppoſer, auſſi heureux que l'homme peut l'être dans ces cas-là; ſi non, elle le fera infailliblement dans une vie à venir: car tout pris enſemble, il faut néceſſairement, que celui qui la pratique, ſoit finalement heureux.

Pluſieurs s'étonneront peut-être, de ce que je n'ai ſeulement pas nommé parmi les vertus une des principales, & peut-être celle à laquelle ils aſpirent uniquement; j'entends la force. Quoi! oublier une vertu, par laquelle tant de Héros ont triomphé de leurs ennemis, même de leur ennemie la plus irréconciliable, la mort; une vertu, qui diſtingue les Nations, qui élève les empires, qui a été le ſujet favori de preſque tous les beaux eſprits; une vertu, qui s'attire les yeux de tous les hommes, qui remplit leurs bouches de ſes éloges, & qui prend le titre de vertu par excellence *: oublier, dis-je, une telle vertu!

Pour réparer cette omiſſion, je vai ajoûter cette eſpèce de ſupplement au détail des vertus, que je viens de donner. Si par la force, on entend un courage naturel, c'eſt-à-dire, la vigueur, l'activité, l'abondance des eſprits, & un mépris des dangers naiſſant de ces avantages, elle fait partie de notre tempérament; elle eſt un don de Dieu [a], & non pas une vertu: parceque pour être notre vertu, elle doit conſiſter dans quelque choſe, que nous produiſions, ou que nous faſſions nous-mêmes [b]: il en eſt d'elle, comme de beaux

a. Si vous êtes fort & robuſte, c'eſt aſſurément à Dieu que vous en êtes redevable, Hom. *Iliad.* liv. 1. vers 178.

b. C'eſt par la valeur que nous acquerons de juſtes louanges, c'eſt elle qui nous ſert d'un

*. Alluſion au mot *virtus*, dont les Latins ſe ſervoient pour exprimer le courage.

beaux traits, d'un teint délicat, d'une vaſte ſucceſſion, ou de fortes murailles, qui peuvent être à la vérité de grands avantages; mais qu'on ne peut jamais appeller vertus [a]: la vertu ne conſiſte pas dans leur poſſeſſion, elle conſiſte à en faire, lorſque nous les poſſédons, un uſage droit & conforme à la raiſon.

Cette vérité paroitra dans tout ſon jour, ſi on examine ce qu'on peut dire en faveur de ceux que la Nature a privez de ces avantages. C'eſt le malheur d'un homme de n'avoir pas plus de courage, une plus grande abondance d'eſprits animaux, une ſanté plus robuſte, des membres plus vigoureux, qu'il n'a, pour pouvoir s'en ſervir lorſqu'il s'en préſente quelque occaſion légitime: mais on ne peut jamais lui faire un crime de l'impuiſſance de ſe ſervir de ce qu'il n'a point; on pourroit autrement, à auſſi bon droit, lui en faire un autre de ne pouvoir pas porter dix mille livres peſant, ni ſurpaſſer dans ſa courſe la viteſſe d'un boulet de canon.

La force, conſidérée comme une vertu, conſiſte à ſupporter & à tâcher de ſurmonter les dangers & les obſtacles, que nous ne pouvons pas éviter ſans offenſer la raiſon & la vérité. C'eſt dans ces occaſions, où un homme doué d'une bravoure naturelle, d'une conſtitution forte, d'un corps robuſte & nerveux, doit en faire un bon uſage, & être reconnoiſſant envers l'Etre, qui les lui a donnez: d'un autre côté celui qui n'a pas reçû de ſi grandes graces, doit pourtant faire ſes efforts; & s'il ne lui eſt pas donné de vaincre & de conquérir, il doit faire éclater ſa patience & ſa prudence. Ainſi celui qui eſt naturellement timide, foible, ou infirme, peut avoir en partage autant, & peut-être plus de force que le Héros même, qui

a

d'un véritable ſujet de gloire; ce qui n'arriveroit point, ſi nous avions ce don de Dieu, & non pas de nous-mêmes, Cicéron.

a. Dans le ſens que ce terme eſt pris ici; car quand on lui donne celui que lui donne Lucien, *Le courage eſt dans la force du corps*, & ailleurs, ce mot a une autre ſignification.

a moins de crainte & moins de ſentiment en comparaiſon du prémier, & qui prend peut-être plaiſir aux actions périlleuſes.

Si un homme peut, ſans violer la vérité, prévenir, ou éviter les dangers & les embarras, il eſt tenu de le faire; ſi on ſuppoſe qu'il veuille avoir égard à ce qu'il eſt lui-même, & à ce qu'ils ſont: à ce qu'ils ſont, des dangers inutiles; à ce qu'il eſt, un homme capable d'y ſuccomber: ſans cela il agiroit en oppoſition à la vérité [a]. Mais lorſque le cas eſt différent; il doit faire de ſes forces, petites, ou conſiderables, n'importe, l'exercice qu'il peut; & ſe repoſer du ſuccès ſur la Providence. Voilà la véritable force, qui n'eſt autre choſe, qu'un ferme & vertueux effort d'agir, comme la vérité l'ordonne: c'eſt pourquoi on peut la deduire directement de l'idée, ſur laquelle nous avons fondé la moralité des actes humains.

La force a pour objet, non ſeulement nos ennemis, les animaux qui peuvent nous nuire, & les entrepriſes hardies; mais encore généralement tous les maux de la vie [b], qu'un homme doit prudemment éviter; & lorſqu'il eſt hors d'état de le faire, il doit les ſouffrir avec réſignation, décemment, & dans une humble attente, qu'il lui ſera fait, dans une autre vie, une juſte compenſation de tous ſes maux: or c'eſt de cette vie, dont je vai prouver, à ma manière, que l'eſpérance n'eſt pas une imagination vaine & mal fondée.

V. Prop. Tout homme, qui découvre dans ſa nature les pro-

[a] *Conduiſez le vaiſſeau hors de la fumée & des flots* *, Homère *Odyſſée* liv. 12. vers 218.

[b] *Il y en a auſſi, qui demeurent dans leurs maiſons, où leurs corps ſont ruinez par de longues maladies, ou par une vieilleſſe chagrine..... ils exercent la véritable vertu, parcequ'ils ſont les athletes de la ſageſſe*, Philon Juif. *La gloire ne conſiſte pas ſeulement dans les forces du corps & du bras; mais plûtôt dans celle de l'eſprit..... On doit avec juſtice appeller un homme fort, lorſqu'il ſa vaincu ſoi-même, lorſqu'il vaincu ſa paſſion, lorſqu'il vaincu les amorces de la volupté, lorſqu'il vaincu l'adverſité & la proſpérité*, &c. St. Ambroiſe.

* Ce ſont les paroles d'Ulyſſe au Pilote, lorſqu'ils étoient dans l'Iſle des Sirènes entre Scylle & Carybde en grand danger de périr.

propriétez, que nous avons décrites dans la Propoſition I. a en même temps au-dedans de lui, le ſentiment ſecret de ſa propre exiſtence & de ſes actions; & c'eſt dans ce ſentiment que conſiſte ſa vie: il y découvre, dis-je, encore la faculté d'appercevoir, de penſer, de raiſonner, de vouloir, de commencer & d'arrêter dans ſes propres membres pluſieurs degrez & pluſieurs eſpèces de mouvement, &c [a]. Celui qui n'a pas ces facultez, eſt hors d'état de me diſputer la vérité de cette Propoſition. Je n'apperçois donc ici aucune difficulté, excepté que ce ne fût peut-être touchant la puiſſance de commencer le mouvement: car ceux qui ſoûtiennent qu'il y a toûjours dans le Monde la même quantité de mouvement, ne peuvent pas accorder, qu'il s'en produiſe un nouveau: ils ne doivent donc pas admettre que la communication du mouvement, des eſprits animaux vienne de l'ame; mais il faut qu'ils ſe retranchent à dire qu'étant déjà en mouvement ces eſprits reçoivent d'elle la ſimple direction de ce mouvement déjà commencé pour ſe rendre dans les canaux particuliers propres à remuer les membres du corps, qu'elle veut mettre en mouvement. A cela je réponds, que ſi l'ame a le pouvoir de donner de nouvelles directions & un nouveau tour au mouvement des eſprits animaux; cela fait également à mon deſſein; & on en peut conclurre ce que j'ai en vûe de prouver. Outre que l'ame n'auroit pas le pouvoir de donner de nouvelles directions au mouvement des eſprits animaux; ſi elle n'avoit pas également la puiſſance de les mettre en mouvement, lorſqu'ils ſont en repos.

Il eſt conſtant que je puis à mon gré remuer ma main en haut, en bas, horiſontalement, vite, doucement, ou point du tout; & que je puis s'il me plait l'arrêter, lorſqu'elle eſt en mouvement. Or ſi je permettois que ma main, ou les parties & les eſprits animaux, qui la mettent en mouvement,

a. *Celui qui ſe connoit bien lui-même, ſent qu'il a en lui quelque choſe de divin*, &c. Cicéron.

ment, fuſſent uniquement gouvernez par les loix de la gravité, ou par quelqu'autre mouvement, dont les eſprits animaux euſſent déjà reçû les impulſions, les effets, produits par le mouvement de ma main, ſeroient déterminez par les règles des Mécaniques; & par conſéquent ils ſeroient néceſſaires: le mouvement, ou le repos de ma main ne s'altereroit pas au gré de ma volonté; & il ne pourroit pas être changé, comme il l'eſt, à la moindre de mes penſées. Si j'ai donc, comme je ſens que je l'ai, le pouvoir de remuer ma main d'une manière différente de celle, dont elle ſeroit remuée par les loix, qu'obſerve la ſimple matière, ou mue, ou laiſſée à la force de ſa propre gravité, ce mouvement commence uniquement dans ma volonté; & c'eſt de-là qu'il tire ſon origine [a].

VI. Prop. Ce qui eſt dans l'homme le ſujet, ou le ſuppôt des connoiſſances & du ſentiment interne naturel à tous les hommes, ce qui penſe & ce qui a les facultez, dont nous avons ci-deſſus fait mention, eſt néceſſairement une ſubſtance différente de ſon corps.

1. Je ne croi pas que les hommes trouvent qu'ils penſent, qu'ils voient, qu'ils entendent indifféremment dans toutes les parties de leurs corps: mais ils ſentent que le ſiège de leurs penſées & de leurs réflexions eſt uniquement dans la tête [b]; & que les nerfs, qui leur communiquent la connoiſſance des objets extérieurs, aboutiſſent tous au même endroit: il eſt évident, que c'eſt quelque choſe, qui réſide particuliérement dans cet endroit [c], & dans cette region du cerveau, qui gouverne le corps; qui fait mouvoir toutes ſes parties par le moien des nerfs, dont elle ſe ſert com-

a. Si le corps n'eſt pas mû par les choſes externes, comme le ſont les êtres inanimez, ni naturellement, comme l'eſt le feu, il eſt clair qu'il eſt mû par l'ame, &c. St. Greg. Thaumaturge.

b. C'eſt, pour ainſi dire, le domicile des ſens, Artémidore.

c. Là, où il y a un Roi, là ſont auſſi ſes ſatellites: or les ſatellites de l'entendement ſont les ſens placez dans la tête, Philon Juif dans ſon Traité *des Allégories* liv. 2.

comme d'autant de rènes, ou de filamens [a]; qui sent toutes les impressions faites sur lui; qui voit par les yeux; qui entend par les oreilles, &c [b].

Cette substance, quelle qu'elle soit, n'est point diminuée [c] par l'amputation d'un membre du corps [d]; ni elle n'en perd pas pour cela ses facultez: pendant qu'elle reste dans le corps, la sphère de son action est simplement retraissie, & elle n'a de moins qu'une partie des instrumens, dont elle se servoit: elle ne peut faire usage ni de ce qui n'est plus, ni de ce qu'elle n'a point.

Si les yeux sont fermez, ou les oreilles bouchées, cette substance ne peut, ni voir, ni entendre: mais éloignez les obstacles, qui s'y opposent, & vous verrez d'abord, que la faculté, par laquelle cette substance vient à connoitre les impressions faites sur les organes de la sensation, a resté pendant tout ce temps-là dans son entier: & qu'elle en auroit pû faire de même, si les yeux avoient continué de rester fermez, si les oreilles avoient toûjours été bouchées, ou si les yeux eussent été arrachez, & les oreilles rendues pour toûjours incapables d'entendre. Cela fait voir en général que lorsque quelque sens, ou quelque faculté semble endommagée, ou perdue par quelque accident corporel; cela ne se fait point, parceque le corps apperçoit & possède lui-même ces facultez; mais parcequ'il perd la capacité d'être l'in-

a. Les parties du corps sont sans raison; mais lorsqu'il s'y fait un mouvement violent, la raison, agissant comme un frein, remet tout dans l'ordre, & fait que tout conspire à la même fin, & que tout obéit, Plutarque.

b. Nous n'appercevons pas avec nos yeux les choses que nous voions; car il n'y a aucun sens dans le corps; mais il y a des espèces de passages depuis les yeux, les oreilles, les narines, jusques au siège de l'ame: c'est pourquoi lorsque nous sommes attachez à la méditation, ou empêchez par quelque maladie, il arrive que nous ne voions, & n'entendons point, quoique nous aions les yeux & les oreilles ouvertes; d'où il est aisé de comprendre que l'ame seule voit & entend, & non pas les parties extérieures de notre corps, qui ne sont que les fenêtres de l'ame: par le moien desquelles l'ame ne pourroit même rien sentir, si elle ne le faisoit & si elle n'y étoit présente, Cicéron.

c. Souvent aussi les mains & les pieds étant coupez, l'ame reste en son entier, St. Chrysostome.

d. Ni même, *après que l'on a retranché une partie considérable du corps*, comme parle Lucrèce.

l'inſtrument de la ſubſtance ſpirituelle, qui eſt en lui, & qu'il ne donne pas à ce qui eſt le ſujet de ces facultez, occaſion de les exercer, ou du moins de les exercer comme il faut; quoique ces facultez ſubſiſtent alors auſſi réellement, qu'elles le font lorſque les yeux ſont ſeulement fermez, & les oreilles bouchées [a]. Ainſi donc cette ſubſtance, & ſes facultez ſont réellement diſtinguées du corps & de ſes affections: or nous donnerons deſormais à cette ſubſtance le nom d'ame.

De plus, lorſqu'un homme parcourt par ſa penſée & conſidère ſon propre corps, ne paroit-il pas avec la dernière évidence, que ce corps eſt quelque choſe de différent de l'être, qui le conſidère: & quand cet être ſe ſert de cette expreſſion, *mon corps*, ne peut-on pas demander ce qu'on entend par *mon*, & à quoi ce mot ſe rapporte? ce ne peut être au corps même, qui eſt incapable de dire de lui même, *c'eſt là mon corps*: voilà pourtant une façon de parler, à laquelle nous ſommes naturellement accoûtumez, même ſans que nous y réfléchiſſions; mais elle vient du ſentiment interne & habituel, que nous avons de nous-mêmes & de notre nature.

Voici plus clairement ma penſée. L'homme étant un Compoſé de deux parties, de l'ame & du corps, il peut dire indifféremment de l'une, ou de l'autre de ces deux parties, *mon corps*, ou *mon ame*: mais s'il étoit tout ſpirituel, ou tout corporel ſans être autre choſe, il ne pourroit pas dire alors, *mon corps*, ou *mon ame*; parceque ce ſeroit la même choſe que de dire, *le corps du corps*, *l'ame de l'ame*, *le Je de moi*: le pronom tient donc là la place de quelqu'autre ſubſtance, à laquelle le corps appartient [b]; ou pour quelque choſe ſeulement, dont le corps eſt une partie, ſavoir, pour

a. C'eſt pourquoi Ariſtote dit, que ſi un vieillard avoit les yeux d'un jeune homme, *il verroit auſſi comme un jeune homme: ainſi la vieilleſſe ne vient pas de ce que l'ame ſouffre quelque choſe, mais des débauches & des maladies*, &c.

b. Hieroclès avec quelques autres compte que l'ame eſt véritablement l'homme: *car tu es l'ame, & le corps eſt tien.*

pour la perſonne de l'homme [a]. Or alors cette expreſſion prouve néceſſairement l'exiſtence d'une partie de cet homme, diſtinguée de ſa partie corporelle.

Il eſt évident qu'il y a dans les hommes deux intérêts d'une différente nature [b], celui de la raiſon d'un côté, & de l'autre celui des paſſions: or puiſqu'ils ſe trouvent ſouvent directement oppoſez, il faut qu'ils appartiennent néceſſairement à deux différens ſujets. Bien loin de n'être qu'une même choſe, le corps & l'eſprit ſe font, pour ainſi dire, la guerre dans pluſieurs rencontres.

En un mot, nous pouvons nous appercevoir, qu'il y a quelque choſe au dedans de nous, qui ſoûtient & qui conſerve le corps, qui dirige tous ſes mouvemens de la maniére, qui eſt la plus propre à ſa conſervation, qui trouve les remèdes, qui lui conviennent, lorſqu'il lui arrive quelque mauvais accident, &c. ſans laquelle il tomberoit bientôt à terre, & il ſubiroit bien-tôt le ſort commun à la matière *. On doit donc conſidérer le corps comme étant ſous la direction & ſous la garde de quelqu'autre ſubſtance, qui le gouverne, ou qui devroit du moins le gouverner; & qu'on peut par conſéquent conclurre être différente du corps même

VII. Prop. L'ame ne peut pas être purement materielle: car ſi elle l'étoit, ou toute la matière devroit penſer, ou la différence, qui ſe trouveroit entre celle qui penſeroit, & celle qui ne penſeroit pas, devroit néceſſairement naître de la différence de leurs modifications, de leur grandeur, de leur figure, ou du mouvement [c] particulier à quelques parties

a. Ainſi Platon ſe ſert de ce mot *lui-même* pour exprimer ce Tout de l'homme, dont l'ame, comme faiſant partie de ce Tout, eſt appellée *une poſſeſſion.*

b. *Il paroit auſſi, qu'il y a en elles † quelque autre choſe que la raiſon, qui s'oppoſe à elle, & qui lui réſiſte*, Ariſtote dans ſon *Ethique* liv. 1. chap. 13. §. 4.

c. La queſtion, ſi l'ame de l'homme conſiſte dans la figure, dans la modification,

* La diſſolution.

† Savoir les facultez de l'ame, dont ce Philoſophe traite dans le chapitre cité.

ties de la matière; ou la faculté de penſer devroit être néceſſairement ajoûtée à quelques ſyſtêmes de matière, ſans l'être à d'autres.

Mais en prémier lieu, l'opinion, qui attribue à la matière la faculté de penſer, eſt contraire à toutes les perceptions & à toutes les notions, que nous avons de cette ſubſtance; & cette poſition ne peut être vraie, à moins que nos ſens & nos facultez ne ſoient uniquement faites pour nous tromper. Nous ne découvrons pas les moindres ſymptômes de penſée, ou de ſentiment dans nos tables, dans nos chaiſes, &c.

Pourquoi la ſcène de nos penſées ſe paſſe-t-elle dans nos têtes; pourquoi tous les inſtrumens du ſentiment vont-ils comme faire leurs rapports à quelque choſe, qui y réſide, ſi toute la matière a la faculté d'appercevoir & de penſer? car il y auroit en ce cas-là autant de penſée & d'entendement dans nos talons & dans les autres parties de notre corps, que dans nos têtes.

Si toute la matière penſe, elle doit abſolument le faire entant que matière; & la penſée doit être de ſon eſſence & néceſſairement renfermée dans ſa définition: or par la matière, nous n'entendons autre choſe qu'une ſubſtance étendue & impénétrable. Par conſéquent, puiſqu'il n'eſt pas eſſentiel à la matière de penſer, parcequ'il peut y avoir de matière ſans cette propriété; la matière ne peut pas penſer ſimplement entant que matière.

S'il étoit vrai que la matière eût cette faculté, il ſeroit vrai auſſi, non ſeulement que nous devrions penſer juſques à l'anéantiſſement de la matière, dont nous ſommes compoſez; & les deffenſeurs de cette doctrine en reviendroient ſans y penſer à la preuve de l'immortalité; mais encore nous devrions avoir toûjours penſé depuis que cette matière exiſte;

cation, ou dans le mouvement de la matière, eſt ſemblable à celle que fait Senèque dans une de ſes Epitres, lorſqu'il demande, *ſi la juſtice, la prudence, & les autres vertus ſont animales.*

te ; & il ne pourroit y avoir aucune interruption de nos penſées actuelles * ; ce qui ne ſemble pas être notre condition.

Si la penſée, le ſentiment intérieur, &c. ſont des qualitez eſſentielles à la matière, châcune de ſes parties doit les poſſéder : & dans cette ſuppoſition elles ne pourroient pas être communes à un ſyſtême, à un corps ſeparé, de matière : car un ſyſtême compoſe de parties materielles ſeroit un ſyſtême compoſé de choſes, qui auroient châcune une connoiſſance intérieure de leur propre exiſtence & de leurs qualitez individuelles ; & elles penſeroient par conſéquent toutes ſeules : or il ne pourroit y avoir alors aucun acte de connoiſſance intérieure, ni aucune penſée commune au Tout. La contiguité n'y feroit rien ; puiſque la diſtinction & la qualité individuelle de chaque partie ſeroient auſſi entiérement conſervées malgré cette proximité, que ſi ces parties étoient ſeparées par un eſpace très conſidérable.

En ſecond lieu, la faculté de penſer, &c. ne peut pas venir de la grandeur, de la figure, de la tiſſure, ni du mouvement de la matière ; parceque le changement de ces qualitez rend ſeulement les corps plus grands, ou plus petits, ronds, ou quarrez, ou de quelqu'autre figure : il cauſe en eux une plus grande rarefaction, ou condenſation ; il fait qu'ils ſont tranſportez d'un lieu à un autre avec plus ou moins de viteſſe, ou en vertu d'une direction nouvelle, &c. Or toutes ces idées étant entiérement différentes de la penſée, il ne peut y avoir aucun rapport entr'elle & la matière [a]. Bien loin d'être les principes & les cauſes de la penſée & de l'action, ces modifications & ces accidens de la matière ſont les effets de l'action d'une ſubſtance ſupérieure ſur

a. *Aucun corps ne produit un eſprit : car comment des choſes inanimées produiroient-elles un eſprit ?* Salluſte dans ſon Traité *des Dieux & du Monde* chap. 8.

* On a déjà fait une remarque ſur cette expreſſion.

ſur la matière, qu'on prouve invinciblement par là être purement paſſive, inſenſible, & entiérement incapable de penſer. Tout ceci eſt évident à ceux qui ont le ſens commun.

Ceux qui font conſiſter l'eſſence de l'ame dans un certain mouvement communiqué à quelques parties de la matière, ſuppoſé qu'il ſoit pourtant poſſible, qu'il y ait des perſonnes imbues d'une telle opinion, devroient entr'autres choſes conſidérer, qu'il n'appartient qu'à l'ame [a] de mouvoir les corps volontairement, & de ſon plein gré; & que cette faculté, qui n'eſt autre choſe que le pouvoir de commencer le mouvement, ne peut pas venir d'un mouvement déjà commencé, & communiqué par une cauſe extrinsèque.

Que le *Matérialiſte* * examine bien, s'il ne ſent pas en lui-même quelque choſe, qui agit par un principe extrinsèque: ſi ſa propre expérience ne le convainc pas de la liberté & du pouvoir de ſe gouverner ſoi-même, & de choiſir à ſon gré: s'il ne jouit pas de quelque eſpèce d'empire inviſible, en vertu duquel il commande à ſes propres penſées; il les envoie dans les lieux particuliers, qu'il leur marque; il leur donne telle, ou telle occupation [b]; il forme tels & tels deſſeins & projets: qu'il examine bien enſuite, s'il y a rien de pareil dans la pure matière [c], quelles que puiſſent être

a. Que l'ame ſoit le principe du mouvement, ou ce qui le commence en nous; c'eſt ce que les Anciens ont ſouvent aſſuré, quoique cette vérité n'ait pas d'ailleurs beſoin de témoignage: *Quelques-uns diſent que l'ame eſt la prémière & la principale cauſe du mouvement*, Ariſtote dans ſon Traité *de l'ame* liv. 1. chap. 2. *L'ame eſt ce qui fait mouvoir les corps en dedans, & elle ſe meut elle-même*, Simplicius. Plotin l'appelle *le principe du mouvement*.

b. *L'ame parcourt toute la terre, ce qui eſt à l'entour de la terre, & ce qui eſt depuis la terre juſques au ciel*, Maxime de Tyr.

c. Quel ridicule argument n'eſt pas celui dont ſe ſert Lucrèce pour prouver la materialité de l'ame. *Lorſqu'il paroit que l'ame remue les membres, arrache le corps au ſommeil*, &c. *choſes, dont aucune ne peut ſe faire ſans quelque attouchement, & l'attouchement ne peut ſe faire ſans corps; ne faut-il pas avouer que l'ame & l'eſprit ſont d'une nature corporelle*, Lucrèce liv. 3. vers 163. Si rien qu'un corps ne peut mouvoir un autre corps, qui meut ce prémier corps? Le corps pourroit auſſi bien ſe mouvoir ſoi-même, que d'être mû par un corps, qui ne reçoit le mouvement d'aucun autre corps.

* L'Auteur entend par ce terme ceux qui ſoûtiennent que l'ame eſt materielle.

être, ſa figure & ſa grandeur, matière, qui reſteroit à jamais immobile dans le lieu, où il lui arriveroit d'être placée, ſi elle n'étoit pouſſée & miſe en mouvement par quelqu'autre; monument éternel de ſon inaction, & de ſon inſenſibilité, & de ſon incapacité d'agir. Un agent tel qu'eſt notre ame [a], qui eſt le ſujet de tant de facultez, peut-il n'être lui-même qu'un ſimple accident?

Lorſque je commence à me remuer, je le fais pour quelque raiſon, & en vûe de quelque fin; & pour obtenir cette fin, je concerte en moi-même, s'il en eſt beſoin, les meſures les plus propres à l'acquerir: or cela n'a rien qui reſſemble à un mouvement purement machinal & materiel; c'eſt-à dire, à la production duquel la ſeule matière eſt intéreſſée. Qui peut concevoir, que la matière ſe meuve par des argumens; & qui a jamais mis les ſyllogiſmes & les démonſtrations parmi les leviers & les poulies?

Non ſeulement nous nous déterminons à nous mouvoir, par des raiſons qui viennent uniquement de nous-mêmes; mais encore par celles que d'autres perſonnes nous communiquent dans leurs entretiens, ou dans leurs Ecrits, peut-être même nous déterminons nous uniquement par leurs ſeuls deſirs, & ſur leur ſimple ſuggeſtion. Or perſonne ne peut ſans doute s'imaginer, que dans ce cas les paroles prononcées, ou écrites, une foible agitation de l'air, ou quelques coups de plume ſur le papier, agiſſent ſur le lecteur, ou ſur l'auditeur avec une force naturelle, ou machinale, juſques à lui faire prendre un mouvement particulier, ou à l'empêcher d'en prendre aucun. La raiſon, la prière, le conſeil d'ami, qu'on ſuppoſe les ſeuls motifs de l'action, ne peuvent faire aucune impreſſion ſur la matière: un être donc d'une nature toute différente, qui conçoit leur force & leur ſens, peut ſeul agir par de tels motifs.

Ne

a. *L'ame eſt une choſe très ſubtile: car elle pénètre par-tout*, Thalès chez Diogène Laërce.

Ne voions-nous pas, que dans la converſation une choſe agréablement dite fait tomber ceux qui l'entendent dans des éclats de rire ; qu'une incivilité fait mettre en colère ; & ainſi du reſte ? Ces affections ne peuvent pas être l'effet phyſique des paroles, qu'on prononce ; parcequ'elles produiroient infailliblement cet effet, ſoit qu'elles fuſſent entendues, ſoit qu'elles ne le fuſſent pas. On peut encore ſe ſervir de cette comparaiſon pour démontrer que quoique les paroles ne contiennent rien d'agréable, ou d'incivil, ou qu'on croie peut-être avoir entendu des paroles, qui n'ont pas été réellement prononcées ; ſi on a pourtant conçû qu'elles le contenoient, ou ſi le ſon eſt différent de ce qu'il devroit être ; l'effet ſera toûjours le même. C'eſt donc le ſens des paroles, qui eſt quelque choſe d'immateriel, & qui produit le mouvement des eſprits animaux, du ſang & des muſcles, en paſſant dans l'entendement, & en déterminant ce qui eſt le ſujet des facultez actuelles à agir ſur le corps.

Ceux qui s'imaginent que la matière vient à vivre, à penſer, & à agir d'elle-même, dès qu'elle eſt réduite à une certaine grandeur, dès que ſes parties ſont diſpoſées d'une certaine manière, dès qu'elle reçoit une certaine figure, ou dès qu'elle reçoit les impulſions d'un mouvement particulier : ceux-là, dis-je, feroient fort bien de nous apprendre ce degré de fineſſe, ce changement dans la ſituation des parties de la matière, &c. qui font qu'elle ſe trouve tout-à-coup en vie & penſante ; & de nous dire quel eſt préciſément l'inſtant, qui introduit en elle ces importantes propriétez : s'ils ſont dans l'impuiſſance de le faire, & s'ils ne peuvent pas arrêter leurs yeux ſur quelque criſe particulière ; c'eſt une marque que ce qu'ils diſent n'eſt guères bien fondé : car s'ils n'ont aucune raiſon d'attribuer ce changement à un degré, ou à une différence, plûtôt qu'à une autre ; ils n'ont point de raiſon de l'attribuer à aucune ; & ils ſe trouveront dans l'impuiſſance d'alleguer aucune raiſon pour ce changement. De plus, puiſque la grandeur, la figure, & le mouvement ne ſont que des accidens de la matière, & non pas la matière même, & que ſa ſubſtance eſt uni-

uniquement & véritablement la matière ; & puisque la substance d'aucune partie de la matière ne diffère point de la substance d'une autre de ses parties ; si quelque masse de matière est pensante de sa nature, toute la matière doit l'être. Nous avons vû ailleurs l'impossibilité de cette Proposition.

De-là il résulte donc, que s'il y a une matière pensante ; c'est un privilège, qui lui a été accordé ; c'est à-dire, que la faculté de penser a été ajoûtée à la nature de quelques-unes de ses parties : ce qui, pour le dire en passant, prouveroit l'existence d'un Etre capable de conférer cette faculté ; & après avoir bien considéré l'incapacité d'agir propre à la matière, on ne pourroit s'empêcher de conclurre que cet Etre est tout-puissant. Mais dans le fonds la matière n'est pas susceptible de tant d'excellence ; & elle n'est point faite pour pouvoir penser : car puisque cette puissance n'est pas essentielle à la matière ; on ne peut rendre cette substance capable de penser, sans en faire une substance d'une nature toute différente de ce qu'elle est. Ce pouvoir de penser ne peut pas venir non plus d'aucune des modifications, d'aucun des accidens de la matière ; & par quelle autre raison peut-on rendre ainsi une partie de la matière entiérement différente de l'autre ?

Tant s'en faut que les accidens de la matière aient été faits par un Etre supérieur, pour produire la pensée, que même la plûpart d'entr'eux font voir que cette matière n'est point susceptible de la faculté de penser : la seule divisibilité prouve cette vérité : car ce qui est fait pour penser doit être un seul Tout, ou plusieurs Tous joints ensemble : or il est impossible, qu'il y ait une partie de la matière absolument une & indivisible. Il peut se faire à la vérité, qu'il ait plû à l'Auteur de la Nature de former des atomes, dont les parties nous sont réellement imperceptibles, & qui sont les principes des autres corps materiels ; mais ils sont, malgré cette imperceptibilité, composez de parties indissolublement unies les unes aux autres. Si le siège de la pensée est dans plu-

ſieurs parties, or il eſt indifférent qu'elles ſe ſerrent de près les unes les autres, ou qu'elles ſoient détachées, ou qu'elles ſoient dans une eſpèce de fluidité; ſi, dis-je, le ſiège de la penſée eſt dans pluſieurs parties; comment eſt-il poſſible qu'il n'y ait pas autant d'eſprits & de ſubſtances penſantes, qu'il y a de parties dans la matière; & dans ce cas la conſéquence, dont nous avons déjà fait mention*, s'offrira encore à nous; ou qu'il n'y ait quelque choſe de nouvellement ajoûté à ces parties, pour leur ſervir de centre, pour unir leurs actes, & pour ne faire qu'un Tout de leurs différentes penſees? Or que peut être cette nouvelle ſubſtance, ſi elle n'eſt elle-même un Tout?

La matière ſeule ne peut jamais conſerver des idées abſtractes & générales, telles que ſont la plûpart de celles, que nos eſprits ont *a*: car ſi elle pouvoit réfléchir ſur ce qui ſe paſſe dans elle-même, elle n'y trouveroit ſans doute que des impreſſions materielles & particulières: les abſtractions & les idées métaphyſiques ne peuvent pas être gravées ſur la matière *b*. Comment un être, qui ne ſeroit lui-même que materiel, pourroit-il faire des abſtractions de la matière? & pour en venir aux images materielles mêmes, qu'on ſuppoſe ordinairement gravées ſur le cerveau, ou ſur quelcune de ſes parties, & qui rempliſſent, pour ainſi dire, le magaſin de l'imagination & de la mémoire, comment l'être, qui parcourt, & qui lit, pour m'exprimer ainſi, les impreſſions & les traces faites ſur le cerveau, ou ailleurs, ne ſeroit-il pas diſtinct de ce

a. Quoique Diogène ait pû voir la table & la taſſe, il ne pût pourtant pas voir, de ſes yeux, les τραπεζότης & κυαθότης † de Platon, Diogène Laerce, dans la *Vie de Diogène* p. 150.

b. Platon, & plus généralement les *Sages*, diſent qu'à la vérité l'ame apperçoit les objets du ſentiment par la médiation du corps; mais qu'il y a *des choſes, qui dependent d'elle* ſeule, *qui la font réfléchir ſur elle-même*, Diogène Laërce.

* C'eſt-à-dire, que cela prouveroit l'exiſtence d'un Etre capable de conférer cette faculté à chacune de ces parties.

† Termes, que Platon employa en diſputant ſur les idées, & qu'on ne peut pas bien traduire, à moins qu'on ne voulût dire *tableté*, & *taſſeté*, comme a traduit l'ancien Interprète François, mais par ces mots Gaulois on n'entend pas mieux la ſignification des mots Grecs; ſi l'on n'entend pas par-là ce qui diſtingue une table & une taſſe de tout autre être.

ce cerveau, ou de cette autre choſe, ſur laquelle ces impreſſions ſont faites; s'il ne l'étoit pas, ne ſe contempleroit-il pas ſoi-même; ne ſeroit-il pas en même temps le lecteur & le livre? & n'eſt-il pas auſſi impoſſible à cet être diſtinct, & qui contemple ces impreſſions, d'être purement corporel, qu'il l'eſt au corps d'appercevoir & de penſer ſans être réuni à une ame? car les ſens & les organes, propres à lire & à appercevoir ces caractères, & ces traces faites à l'occaſion des impreſſions cauſées par les objets extérieurs, ſeroient abſolument néceſſaires à cet autre être corporel: on introduiroit donc ainſi un nouveau corps organiſé; & on pourroit faire contre l'ame, & les facultez de ce nouveau corps, les queſtions & les difficultez propoſées contre l'ame, & les facultez du prémier [a].

Si mon ame étoit purement materielle, je n'appercevrois au-dedans de moi les objets viſibles & extérieurs que conformément aux impreſſions, qu'ils font ſur la matière. Par exemple, l'image d'un cube, qui eſt dans mon eſprit, ou mon idée d'un cube, devroit toûjours être dans quelque point de vûe particulier, & conforme aux règles de la perſpective; & ſans cela il me ſeroit impoſſible de me le repréſenter: au lieu que je puis à préſent me former l'idée de tout ce qu'il eſt en lui-même; je puis preſque conſidérer à la fois toutes ſes faces, comme s'il étoit, pour ainſi dire, entiérement environné de mon eſprit.

Je puis corriger au-dedans de moi les apparences extérieures, & les impreſſions faites par les objets ſur mes ſens; & je ſuis capable de me former d'avance, ſur le témoignage & ſur l'avis de mes ſens, l'idée de ce qui n'exiſte pas encore dans la matière. En jettant les yeux ſur un cercle materiel, j'apprends à me former l'idée d'un cercle, ou d'une figure faite par la révolution d'un raion autour de ſon centre: mais rappellant d'abord ce qu'en d'autres occaſions j'ai appris de la matière, je puis conclurre qu'il n'y a point de par-

a. Une telle ame doit être ſans doute telle que la fait St. Grégoire Thaumaturge, *Une ſubſtance animée, car il ſeroit abſurde de dire l'ame de l'ame.*

parfait cercle materiel: de ſorte que j'ai alors une idée, qui me vient peut-être à l'occaſion des impreſſions faites ſur moi par les objets exterieurs, mais que je ne puis réellement trouver dans aucun de ces objets. Parceque j'apperçois de fort loin une tour, qui me paroit ronde & petite ſelon l'impreſſion faite ſur mes organes materiels; je ne conclus pas pour cela qu'elle le ſoit: il y a quelque choſe en moi, qui raiſonne ſur les circonſtances de cette perception, qui fait, pour ainſi dire, la leçon à mes ſens, & qui corrige l'impreſſion faite ſur eux: or ce qui raiſonne ainſi doit être ſupérieur à la matière; puiſqu'une ame materielle n'eſt elle-même capable de recevoir les impreſſions faites ſur elle, que conformément à la nature des organes materiels. On pourroit donner une infinité d'exemples de cette nature. Voiez pag. 86. 87. &c.

Si nous connoiſſons quelque choſe de la matière; c'eſt qu'elle eſt une ſubſtance ſans vie, inſenſible, & purement paſſive; & qu'elle agit néceſſairement, ou plûtôt qu'une autre ſubſtance agit ſur elle, conformément aux loix du mouvement & de la gravité; la qualité d'être paſſive lui eſt eſſentielle: & ſi nous avons quelque connoiſſance de nous-mêmes, c'eſt celle, par laquelle nous ſommes intérieurement convaincus de notre propre exiſtence & de nos actes; c'eſt-à-dire, par laquelle nous ſommes intérieurement convaincus que nous vivons; que nous avons un degré de liberté; que nous pouvons nous remuer de notre propre mouvement; en un mot, que nous pouvons, dans pluſieurs occaſions, & par une ſeule de nos penſées, détourner les effets de la gravité, communiquer à nos eſprits un mouvement nouveau, & donner à ce mouvement des directions nouvelles. C'eſt pourquoi c'eſt renverſer la nature de la matière que de lui attribuer toutes ces propriétez; c'eſt de la mort faire la vie; c'eſt changer l'incapacité de penſer en faculté de penſer; c'eſt donner à la néceſſité la nature de la liberté: or dire que Dieu peut ajoûter à la matière la faculté de penſer, de ſe mouvoir d'elle-même, &c. ſi on entend par-là, que

que Dieu peut faire de la matière le ſuppôt de ces facultez, ou la ſubſtance à laquelle elles ſont inhérentes; c'eſt dans le fonds la même choſe que de dire, que Dieu peut ajoûter la faculté de penſer à l'impuiſſance de penſer, le pouvoir d'agir librement à la néceſſité, &c. Quel ſens y a-t-il dans cette Propoſition? Voilà pourtant la contradiction qu'elle devroit renfermer dans la ſuppoſition, que la matière conſerveroit toûjours ſa nature, quoique douée de la penſée.

Cette faculté de penſer, dont pluſieurs perſonnes nous parlent comme d'une qualité, ajoûtée par la toute-puiſſance de Dieu à divers ſyſtêmes de matière diſpoſez à la recevoir, doit néceſſairement, quoiqu'on l'appelle toûjours ainſi, marquer une ſubſtance douée de la faculté de penſer: car la faculté de penſer toute ſeule ne ſuffit pas pour former l'idée de l'ame, qui eſt elle-même douée de pluſieurs autres facultez, telles que ſont celles d'appercevoir, de réfléchir, de comparer, de juger, de tirer des conſéquences & de raiſonner, de vouloir, de communiquer le mouvement au corps, de conſerver par ſa préſence l'exercice des fonctions animales, & de donner la vie: c'eſt pourquoi tout ce qui eſt ajoûté à la matière, doit être doué de ces autres facultez: & je laiſſe entiérement aux perſonnes, qui ne ſont point prévenues, le ſoin de décider; ſi la faculté de penſer, & les autres, dont nous venons de faire l'énumération, ſont ſimplement les facultez d'une faculté [a]; ou ſi

a. Cela eſt plus mauvais que *l'ame de l'ame*, dont il eſt parlé dans Maxime de Tyr, & dans l'endroit que nous venons de citer dans la note précédente: l'Auteur de l'Eſſai ſur *l'Entendement humain* a combattu ce raiſonnement, ou quelque choſe d'approchant: *Demander*, dit-il, *ſi la volonté eſt libre, c'eſt demander ſi une faculté a une autre faculté, une capacité une autre capacité; queſtion trop groſſière, & trop abſurde pour ſervir de fondement à une diſpute, & pour mériter de réponſe: car qui ne voit, que les facultez appartiennent aux ſeuls agens, & qu'elles ſont les attributs de quelque ſubſtance, & non pas les facultez, & les attributs mêmes.* Il y a, ſi ma mémoire ne me trompe, quelque part dans le même Auteur un autre paſſage, qui fait autant, ou mieux à mon ſujet; mais je ne puis à préſent le trouver.

ſi elles ne ſont pas plûtôt les facultez d'une ſubſtance [a], qui étant, de leur propre aveu, ajoûtée à la matière, en doit conſéquemment être différente.

Si les hommes réfléchiſſoient ſérieuſement ſur eux-mêmes, je ſuis aſſuré qu'ils ne prendroient pas l'ame pour une faculté du corps, ni pour une de ſes dépendances; mais ils reconnoitroient, qu'elle eſt plûtôt placée proprement dans le corps, non ſeulement afin qu'elle s'en ſerve comme d'un inſtrument, & qu'elle agiſſe par ſon moien; mais encore pour gouverner par ſes propres lumières le corps & toutes ſes parties: car je croi que c'eſt une choſe aſſez évidente, qu'en pluſieurs occaſions l'eſprit gouverne le corps arbitrairement, quoique pourtant l'étendue de ſon action ſoit renfermée dans des bornes très étroites: & il eſt monſtrueux de ſuppoſer, que ce gouverneur ne ſoit autre choſe qu'une certaine diſpoſition, qu'un accident ajoûté de ſurcroit à la matière même, qu'il gouverne. Il eſt vrai, qu'un navire ſeroit inutile à la navigation, s'il n'étoit pas conſtruit & équippé d'une manière propre à en faire cet uſage: mais lorſqu'il a la forme néceſſaire; & lorſqu'il eſt devenu ſyſtême de matériaux rangez pour ſervir à la navigation, ce n'eſt nullement cet arrangement, qui gouverne; c'eſt là l'affaire de l'homme, cette ſubſtance diſtinguée du navire, & qui tient le gouvernail; & des matelots, qui font la manœuvre: de même on ne pourroit agir comme fait l'ame ſur nos vaiſſeaux corporels, ſans une certaine organiſation, & ſans une ſtructure de leurs parties propre à cela; mais ces vaiſſeaux ne ſont pourtant pas gouvernez par leur figure, par leurs modifications, ni par quelqu'autre de leurs accidens. La capacité d'être gouverné, ou appliqué à certains uſages, ne peut pas être ce qui gouverne, ni ce qui applique à ces uſa-

a. Si l'ame eſt ſimplement un attribut, ou un accident du corps; comment cet accident a-t-il pluſieurs autres accidens; ou comment eſt-il leur ſuppôt; comment en a-t-il même de contraires? Comme quand nous diſons, *une ame ſage & une ame folle*, Sepher Haemuna.

uſages [a]. Il faut, qu'il y ait au timon quelque ſubſtance diſtincte, qui gouverne le corps; ſans laquelle il iroit à ſec, ou il couleroit plûtôt à fonds.

Je ſuis convaincu par toutes ces raiſons, que la matière ne peut ni penſer, ni être faite pour penſer: car quand la faculté de penſer pourroit être ajoûtée à un ſyſtême de matière, ſans le joindre avec une ſubſtance immaterielle [b]; cependant le corps de l'homme n'eſt pas un tel ſyſtême; puiſqu'il eſt conſtant qu'il ne penſe point, & qu'il eſt organiſé de manière à tranſmettre les impreſſions, qu'il reçoit des objets ſenſibles, juſques au cerveau, où il eſt hors de doute que réſide celui qui apperçoit ces impreſſions, & qui réfléchit ſur elles: c'eſt pourquoi ce qui, dans ce cerveau, apperçoit, penſe, veut, &c. doit être certainement le ſyſtême de matière, auquel eſt ajoûtée la faculté de penſer. Après avoir donc bien conſidéré tout ce que nous venons d'avancer, jugez de grace, ſi, au lieu de dire que cet habitant de nos têtes, que nous appellons l'ame, eſt un ſyſtême de matière, auquel a été ajoûtée la faculté de penſer, il ne ſeroit pas plus raiſonnable de conclurre, *que cet habitant eſt une ſubſtance penſante, intimément unie à quelque véhicule materiel très délicat, qui réſide dans le cerveau.* Quoique je ne comprenne pas parfaitement, comment une ſubſtance penſante & ſpirituelle peut-être auſſi intimément unie à un tel véhicule materiel; cependant je comprends auſſi bien cette union, que celle qui eſt en général entre l'ame & le corps; & peut-être même que la contiguité des parties de la matière; je la comprends du moins beaucoup mieux, que je ne puis comprendre comment une ſubſtance penſante peut être ajoûtée à la matière: outre qu'il eſt plus facile de rendre raiſon de pluſieurs phénomènes

a. Autre eſt ce qui emploie à l'uſage, autre ce dont on fait uſage, Platon dans ſon prémier *Alcibiade* pag. 35.

b. Ou *quand la modification de ſolidité pourroit être ajoûtée à une ſubſtance penſante*: or cette façon de s'exprimer, quoiqu'il ne me reſſouvienne pas de l'avoir jamais rencontrée ailleurs, & qu'elle ſoit fort ſemblable à celle du texte, me plairoit pourtant beaucoup mieux.

nomènes par cette hypothèſe, qui, quoique je ne prétende pas la ſoûtenir avec opiniatreté, ſe réduit à ceci: 1. L'ame de l'homme eſt une ſubſtance, qui penſe, qui eſt revêtue d'un véhicule materiel, ou plûtôt qui lui eſt unie, & qui eſt comme inſéparablement mêlée avec lui [a], j'allois preſque dire, incorporée. 2. Cette ame & ce véhicule agiſſent de concert, & ce qui fait impreſſion ſur l'un, le fait auſſi ſur l'autre. 3. L'ame eſt retenue dans le corps, dans la tête, ou dans la cervelle, par quelque ſympathie, ou attraction, qui eſt entr'elle & ſon véhicule materiel, juſques à ce que quelque mauvais accident, quelque maladie, ou la décadence de l'homme pendant la vieilleſſe, faſſent tomber le corps en ruine, détruiſent la demeure de l'ame, interrompent le cours du penchant mutuel, qui eſt entr'elle & ſon véhicule, ou que ce penchant ſoit peut-être changé en une antipathie, qui la force à s'envoler. 4. Par le moien de ce véhicule le mouvement & les impreſſions ſont communiquées dans toutes les parties du corps: mais nous nous étendrons bien-tôt plus au long ſur cet article.

VIII. Prop. L'ame de l'homme ſubſiſte après la diſſolution de ſon corps: c'eſt-à-dire, qu'elle eſt immortelle.

1. Si elle eſt immaterielle, elle eſt indiviſible; & elle eſt par conſéquent incapable d'être diſſolue & détruite, comme ſont les corps [b]. Un tel être ne peut périr que par l'anéantiſſement; c'eſt-à-dire, il ſubſiſtera toûjours, il continuera toûjours d'être; ſi un Etre capable de l'anéantir ne l'anéantit par un acte particulier: & s'il y a quelque raiſon pour nous porter à croire, qu'il ſe fait à la mort des hom-

a. Il eſt digne de notre attention d'examiner, ſi la faculté active n'eſt pas un attribut propre à l'eſprit; & ſi la paſſive n'eſt pas propre à la matière: de-là on peut conjecturer que les eſprits créez ne ſont pas entiérement ſeparez de la matière, parcequ'ils ſont actifs & paſſifs. Un pur eſprit, ſavoir Dieu, eſt ſeulement actif; la pure matière eſt ſeulement paſſive; & nous pouvons juger que ces êtres, qui ſont l'un & l'autre, ſont & ſpirituels, & materiels, Locke de l'*Entendement humain*.

b. C'eſt l'argument, dont Socrate ſe ſert dans Platon. L'ame ne peut pas être *diſſolue*; c'eſt pourquoi elle eſt *incorruptible*: ce que Cicéron interprète ainſi, *L'ame ne peut être ni ſeparée, ni diviſée; donc elle ne peut mourir.*

Digitized by Google

hommes une telle annihilation; que ceux qui prétendent la ſavoir, nous en faſſent part. L'acte, par lequel une ſubſtance ſeroit réduite à néant, demande ſans contredit la même puiſſance que celui par lequel le néant eſt changé en quelque choſe: & je penſe que ceux qui nient l'immortalité de l'ame prendront leurs précautions avant que d'admettre une telle puiſſance.

2. Suppoſé qu'il fût poſſible que l'ame fût materielle: c'eſt-à-dire, que la matière fût le ſujet des facultez de penſer, de vouloir, &c. cependant puiſque nous ne pouvons pas nous empêcher de ſentir que toutes ces facultez ſont d'une même & ſeule ſubſtance; que les différens actes de l'eſprit ſont les actes de cette même ſubſtance; & qu'ils ſont, chacun d'eux, individuels & véritablement diſtincts de tout autre acte: il ſuit de-là, que cette matière doit être auſſi parfaitement unie, & auſſi abſolument une dans ſa nature, que puiſſe l'être quelque autre eſpèce de matière, qu'il nous ſoit poſſible de connoitre: or la moindre choſe, qu'on puiſſe avouer après cela, eſt que cette ſubſtance eſt véritablement ſolide, & non pas actuellement diviſible; c'eſt-à-dire, incapable d'être détruite par aucune cauſe naturelle.

Introduire une matière douée de la faculté de penſer, ou actuellement penſante; c'eſt introduire une matière douée d'une propriété nouvelle & contraire à la nature de la matière; & c'eſt introduire une nouvelle eſpèce de matière [a], auſſi eſſentiellement différente de la matière commune & privée de la faculté de penſer, que quelque Eſpèce que ce ſoit diffère de ſon contraire dans l'arbre des prédicamens; & que le corps même diffère de l'eſprit: car un être doué de la faculté de penſer, & un autre, qui en eſt privé, différent auſſi eſſentiellement que les êtres corporels diffèrent des in-

a. Lucrèce liv 3. vers 238. ſemble ſe mettre à couvert de cette objection, *On a déjà découvert une troiſiéme nature de l'eſprit: & cependant toutes ces trois natures ne ſuffiſent pas pour créer le ſentiment*, &c. *il eſt donc néceſſaire de lui en attribuer une quatriéme; mais elle n'a abſolument aucun nom.*

incorporels. Si cela eſt ainſi, la matière penſante doit continuer à penſer, ou juſques à ce qu'elle ſoit anéantie, ou juſques à ce qu'il ſe faſſe une tranſmutation d'une eſpèce en une autre: or avoir recours à l'attente de l'un, ou de l'autre de ces deux changemens, c'eſt ſe réduire à attendre que la toute-puiſſance vienne au ſecours d'une fort mauvaiſe cauſe.

Si on diſoit, que Dieu peut en vertu de ſa toute-puiſſance ajoûter une quatriême dimenſion à certaines parties de la matière; je ne diſputerois pas peut-être alors l'étendue du pouvoir divin: mais je pourrois néanmoins ſoûtenir, que la matière, qui exiſteroit avec quatre dimenſions, ſeroit eſſentiellement différente de celle qui ne peut pas exiſter avec ces quatre dimenſions, & qui ne peut exiſter qu'avec trois; & je pourrois ſoûtenir encore, que la matière, qui auroit ces quatre dimenſions, devroit toûjours reſter telle; parcequ'aucune ſubſtance ne peut pas être changée en une autre ſubſtance eſſentiellement différente; & nous n'en connoiſſons aucune, qui ſuivant l'ordre de la Nature ceſſe entiérement d'exiſter, & qui ſoit anéantie.

3. Nous allons donner à la preuve, qui ſuit, la forme d'une objection, & de ſa réponſe; parceque donner la ſolution de la principale difficulté, qu'on peut propoſer contre une opinion, c'eſt une preuve excellente de ſa vérité.

Object. Il ſemble qu'il ne ſoit pas eſſentiel à l'ame de penſer, mais ſeulement d'avoir la faculté de penſer dans de certaines circonſtances: car elle ne penſe point, lorſqu'elle eſt enveloppée dans le prémier germe de l'homme, dans le ventre de la mère, peut-être dans la prémière enfance, pendant le ſommeil, ou pendant un évanouiſſement: la raiſon de cela ſemble venir des circonſtances où ſe trouve le corps, qui n'eſt pas aſſez étendu, ni diſpoſé comme il faut; ou qui pendant quelque temps emploie uniquement ſes eſprits à digérer les alimens, qu'il prend, ou à remplir les fonctions de l'œconomie animale, ou dont les parties ſont dérangées, &

les

les paſſages ſi bouchez par quelque attaque extérieure, ou par la force de quelqu'ennemi qui eſt entré dans le corps, que le ſang & les autres fluides ont peine à circuler; ou qui reçoit quelqu'autre ſemblable impreſſion contraire à ſa nature. C'eſt pourquoi la queſtion, dont il s'agit, n'eſt pas de ſavoir, ſi l'ame eſt materielle, ou non; moins encore ſi elle ſera anéantie à la mort: il s'agit de ſavoir, quelle que ſoit ſa nature, ou ſon ſort à venir, ſi une ame, qui ceſſe de penſer, quand le corps n'eſt pas bien diſpoſé pour cela, puiſſe aucunement penſer, lorſque le corps eſt entiérement diſſolu, & que cette diſſolution ôte à l'ame les occaſions de le faire agir, & d'agir par ſon moien [a].

Rép. Parceque nous ne pouvons pas entiérement répondre à cette objection, juſques à ce que nous ſoions entrez plus avant dans la nature d'une ſubſtance ſpirituelle, & du lien qui unit l'ame avec le corps; il ne faut pas croire pour cela qu'il ſoit abſolument impoſſible d'y répondre; & encore moins, quand il n'y auroit ſimplement que moi qui n'en puſſe pas donner la ſolution: mais on peut même en faire un argument en faveur de l'immortalité de l'ame.

On ne peut nier, que l'ame ne ſoit un être borné; c'eſt-à-dire, un être, qui agit ſous de certaines limitations: ces limitations ſont différentes en différens temps; ſon activité & ſes facultez ſont combattues par des obſtacles plus puiſſans dans certaines occaſions, que dans d'autres; ſur-tout pendant le ſommeil, ou un évanouiſſement: à meſure que ces obſtacles ſont éloignez, elle commence à agir avec plus de connoiſſance & de liberté: ſi ſa demeure donc, ſi ſa priſon dans le corps, peut être regardée comme une limitation générale & très conſidérable; pourquoi n'accorderoit-on [b] pas qu'elle eſt en état d'agir avec plus de clarté & plus librement; même avec le plus de clarté & de liberté,

a. Si Lucain liv. 3. vers 39. entend par *le ſentiment* toute ſorte d'apprehenſion & de connoiſſance, il n'y a point de lien à cette diſjonction: *ou la mort ne laiſſe aucun ſentiment à l'eſprit, ou elle n'eſt rien elle-même:* car ſi la prémière partie de cette aſſertion eſt véritable, la ſeconde en ſuit d'elle-même.

b. Comme relâché de ſa longue priſon, dit Senèque en parlant de l'eſprit.

té, dont elle eſt capable, lorſque cette limitation ne ſubſiſtera plus, & que cet obſtacle ſera entiérement levé? tandis qu'elle reſte dans le cerveau, elle ne peut, pour m'exprimer ainſi, entrevoir qu'à travers peu d'ouvertures; c'eſt-à dire, qu'elle ne peut recevoir les perceptions des choſes, que par le moien des nerfs & des organes, qui ſont les inſtrumens du ſentiment: mais ſi quelcune de ces avenues eſt fermée, elle a, pour un certain temps, l'uſage de cette branche de ſes connoiſſances de moins qu'elle n'avoit auparavant. Si les traces faites dans le cerveau, quelle que ſoit leur nature, & quel que ſoit le lieu, où elles ſont gravées; ſi ces traces, dis-je, qui ſemblent cauſer la mémoire & les images des objets extérieurs, ſont remplies, ou effacées par quelques vapeurs, ou obſcurcies de quelque autre manière, l'ame ne peut lire ces caractères juſques à ce que ces nuages ſoient diſſipez; parcequ'elle ne peut lire ce qui n'eſt pas liſible, & que dans le fonds elle ne peut alors faire abſolument aucune lecture: or puiſque l'eſprit eſt obligé, même dans les réflexions abſtractes, de ſe ſervir de paroles [a], ou de quelqu'autre eſpèce de ſignes, pour fixer ſes idées, & pour les rendre, s'il eſt permis de m'exprimer ainſi, ſi traitables & ſi immobiles, que l'ame puiſſe les parcourir, les comparer, &c. & puiſque cette eſpèce de langage n'eſt fondé que ſur la mémoire; tandis que l'exercice de cette mémoire eſt ſuſpendu, l'uſage de ce langage, & tout ce qui en dépend, eſt en même temps détruit.

Voilà la condition préſente de notre ame; & voilà en quelque manière la raiſon pourquoi elle ne penſe point dans un profond ſommeil, &c. mais il ne ſuit pas de-là, que l'ame ne puiſſe ni ſubſiſter, ni agir, lorſque ſa puiſſance d'agir eſt moins reſſerrée. Une ſubſtance, qui eſt renfermée dans le

a. L'eſpèce des animaux, qui ne parlent point, ne raiſonnent point; mais ceux qui ſont l'un, ſont auſſi l'autre. C'eſt pourquoi *l'animal, qui parle*, en Hébreu מדבר, & en Arabe ناطق, eſt un animal raiſonnable: & le terme Grec λόγος eſt également pris pour la *parole* & pour la *raiſon*, comme allant enſemble.

le corps, & qui ne peut agir que conformément aux moiens, que celui-ci lui fournit, peut maintenant comme par deux fenêtres [a] appercevoir les objets par le moien de deux yeux, parceque le corps n'en a pas davantage: elle pourroit ſans doute voir avec quatre, ſi le corps en avoit autant, s'ils étoient bien placez, & s'ils étoient bien diſpoſez pour cela: & ſi ſa demeure étoit toute yeux, & percée de tous côtez, l'ame auſſi pourroit voir de toutes parts. De même en général une ſubſtance, qui connoit à préſent pluſieurs objets par l'impreſſion, qu'ils font ſur l'extrémité des nerfs, & par le moien de nos organes; & qui dans ſa condition préſente, & dans ſon union actuelle avec le corps, ne peut les connoître d'aucune autre manière, peut malgré cela les connoître immédiatement, ou par d'autres mediums, lorſqu'elle vient à être relâchée de cette priſon [b]. L'ame, qui eſt à préſent forcée à raiſonner comme elle peut avec le ſecours des paroles & des ſignes des choſes, raiſonnera peut-être alors ſur l'intuition des choſes mêmes, & elle emploiera un langage plus ſpirituel, & plus compoſé d'idées. Je ſoûtiens, qu'il n'eſt pas impoſſible que cela arrive; perſonne donc n'eſt fondé à avancer que cela n'eſt point; l'expérience nous apprennant ſur-tout, que l'ame eſt bornée; que ſes limitations ſont différentes; & que nous ne connoiſſons pas aſſez parfaitement la nature de l'eſprit, pour décider comment ſe font ces limitations: nous ne pouvons dire, par conſéquent, juſques où ces limitations peuvent aller, ni quand elles peuvent être retranchées: cela ſuffit pour détruire la force de l'objection.

Mais de plus, un homme, qui s'éveille, ou qui revient à ſoi, après un évanouiſſement, or cette expreſſion renferme ce que je vai ajoûter; cet homme, dis-je, connoit d'abord ce changement; & il ſait qu'il a la même ame, qu'il avoit

a. Car véritablement les ſens ſont les fenêtres de l'ame *, St. Baſile.

b. Elle paſſe ſes jours ſur le théatre de l'Univers, immaterielle & incorporelle, Philon Juif.

* Maxime de Tyr Diſſert. 28. dit, *que les ſens ſont placez comme dans le veſtibule de l'ame.*

avoit avant ſon ſommeil, ou ſon évanouiſſement. Je ſuppoſerai, comme doit faire l'Auteur de l'objection, que cet homme ſent intérieurement, qu'il n'a point penſé du tout pendant cet intervalle; c'eſt-à-dire, qu'il n'auroit pas pû penſer moins, ſi ſon corps eût été mis en pièces, ou réduit en poudre: car il n'y a pas une plus grande privation de la penſée, que celle de ne point penſer du tout. De-là je conclus, que l'ame conſerve une faculté de penſer, &c. même pendant les indiſpoſitions du corps, pendant leſquelles elle ne penſe pas plus, que ſi le corps etoit entiérement détruit; & qu'elle peut par conſéquent la conſerver, & qu'elle la conſervera en effet après la deſtruction du corps. Si cela eſt ainſi, pourquoi cette faculté eſt-elle donc conſervée? Certainement ce n'eſt point, afin qu'il n'en ſoit plus fait aucun uſage: l'Auteur de la Nature n'a pas accoûtumé d'agir de cette manière. On peut donc répondre à l'objection par ce dilemme. Ou l'ame penſe pendant le ſommeil & pendant les évanouiſſemens, ou elle ne penſe point. Si elle penſe, l'objection eſt ſans fondement: & ſi elle ne penſe point alors, de cette privation de penſée ſuivent les véritez renfermées dans le raiſonnement, que nous venons de faire.

Si nous ſuppoſions que l'ame eſt naturellement faite pour animer quelque corps; & qu'elle ne peut ni exiſter, ni agir après une entière ſeparation de la matière, à laquelle elle eſt unie; il s'enſuivroit de-là, que ce que nous appellons mort, la réduiroit à un état d'inſenſibilité & d'inaction abſolues, qui ſeroient équivalentes à une entière privation d'exiſtence: car le corps, qui lui ſeroit d'une auſſi abſolue néceſſité, qu'on le ſuppoſeroit, n'eſt peut-être qu'un véhicule délicat, qui habite avec elle dans le cerveau, ſuivant l'hypothèſe que nous avons établie ci-deſſus; & à la mort ce véhicule s'envole avec l'ame. Une telle ſuppoſition ne fait pas beaucoup contre les réponſes, que nous avons données à l'objection, ni contre l'état de l'ame après la mort. Je n'apperçois, je l'avoue, aucune abſurdité, ni aucune contradiction

diction dans cette hypothèſe; & cela va m'engager à tâcher de l'expliquer un peu plus au long.

Nous ſommes ſenſibles à pluſieurs impreſſions materielles, c'eſt à-dire, faites ſur nous par quelques objets materiels: & nous ſommes convaincus de la réalité de ces ſortes d'impreſſions. Il faut qu'il y ait par conſéquent au-dedans de nous quelque matière, qui d'abord qu'elle eſt miſe en mouvement, & qu'elle reçoit les impreſſions faites ſur elle, ſoit immédiatement apperçûe de l'ame: & par une ſeconde conſéquence, il faut que l'ame ſoit immédiatement & intimement unie à cette matière; & que la rélation, qui eſt entr'elles, ſoit différente de celle qui eſt entre l'ame & les autres parties du corps. Suppoſons à preſent que cette matière ne ſoit autre choſe qu'une eſpèce de véhicule délié & ſubtil [a]; que l'ame anime immédiatement; avec lequel elle ſympathiſe; par lequel elle agit, ou on agit ſur elle; auquel elle eſt unie inſeparablement, & auſſi eſſentiellement qu'à ſa propre vie; ſuppoſons en ſecond lieu, que ce véhicule animé fait ſa demeure dans le cerveau, parmi les racines de nos nerfs: ſuppoſons que quand quelques impreſſions ſont faites ſur les organes de nos ſens, & ſur les parties de notre corps; les effets de ces impreſſions ſont portez, pour ainſi dire,

a. Ainſi Hiéroclès diſtingue *notre corps lumineux*, *& le char délié de l'ame*, de ce qu'il appelle *notre corps mortel*, auquel le prémier communique la vie. *Le corps mortel eſt joint à notre corps lumineux*, dit cet Auteur: il appelle auſſi ce corps ſubtil *un corps animé*, & *un char ſpirituel*. Il y a dans *Niſchma Chajim* beaucoup de choſes touchant ce corps ſubtil, dont l'ame eſt enveloppée, & dont elle n'eſt jamais ſeparée ſelon une vieille tradition. Menaſſé ben Iſrael nous en donne en général une idée dans ces paroles: *C'eſt un corps extrémement ſubtil, dont l'ame ſe revêt avant qu'elle entre dans le monde.* Et enſuite: *Les ames ſont dans leur prémière création, liées à des corps ſubtils, ſpirituels de leur nature, céleſtes, qu'on ne peut appercevoir par le ſens de la vûe, & ces ames ne ſe ſéparent point de ces corps ſubtils: elles ſont ſpirituelles pour toûjours, & avant qu'elles entrent dans le corps, & tandis qu'elles lui ſont jointes; & après qu'elles en ſont ſeparées*: long-temps avant lui Saadias joignoit à l'ame *une ſubſtance ſubtile*, qu'il diſoit être *ſubtiliſée, ou plûtôt rendue pure, --- par les révolutions* *, &c.

* *Révolution* dans le ſens Rabbinique par rapport aux ames ſignifie Metempſycoſe.

dire, par les nerfs jusques à l'endroit d'où ils tirent leur origine, & où réſident l'ame & ſon véhicule; & qu'ils communiquent à celui-ci leurs différens mouvemens & leurs diverſes vibrations; c'eſt-à-dire, qu'ils font impreſſion ſur ce véhicule par leur mouvement, ou par leur penchant au mouvement; de manière que l'ame, qui y réſide d'une façon particulière, & qui eſt comme répandue dans toutes ſes parties, ſent d'abord ces mouvemens & ces impreſſions: ſuppoſons en dernier lieu, que ce véhicule eſt ſi bien gardé & environné par le corps, que les objets extérieurs ne peuvent parvenir juſques à lui; qu'il ne peut être mis en mouvement que par le moien des nerfs; & que l'ame n'a point, par conſéquent, d'autre moien de connoitre les objets extérieurs, ni d'avoir aucune correſpondance avec eux. Comme nous ſuppoſons, que l'ame eſt inſtruite de cette manière de ce qui ſe paſſe hors de ſon corps, ſuppoſons d'un autre côté, qu'en mettant en mouvement ſon propre véhicule, elle peut communiquer le mouvement aux eſprits animaux & aux nerfs contigus, & remuer par-là tout le corps; j'entends, lorſqu'il n'y a rien qui l'empêche de ſe mouvoir: ſuppoſons en ſecond lieu, que l'ame ſent, & découvre par le moien de ſon véhicule, les traces, les images, les impreſſions, qui ont été faites de manière, ou d'autre, ſur l'imagination, & qui cauſent le ſouvenir des mots & des choſes; j'entends encore, lorſque ces traces ne ſont ni remplies par quelqu'autre choſe, ni obſcurcies par des vapeurs, ou lorſqu'il y a réellement de telles traces gravées ſur l'imagination: enfin ſuppoſons, que ſi dans ſes plus abſtraits & plus purs raiſonnemens, & dans ſes actes les plus ſpirituels, l'ame a beſoin de la matière, elle ſe ſert de ce véhicule, parceque c'eſt là le corps materiel le plus à ſa portée, parcequ'il l'accompagne toûjours, & parcequ'elle ſe ſert de lui dans tous ſes actes: or ces différentes ſuppoſitions ſont faciles à comprendre; & elles ne ſont pas difficiles à admettre; puiſqu'il paroit par pluſieurs ſymptômes, qu'il eſt très probable que

la

la matière, à laquelle l'ame eſt immédiatement préſente, & qui eſt ſa véritable habitation *, n'eſt pas proprement tout notre corps groſſier & materiel; mais que c'eſt au contraire quelque corps ſubtil, placé, comme je l'ai dit, dans la region du cerveau: car c'eſt là, où nous éprouvons que vont ſe rendre toutes les communications des eſpèces ſenſibles; & où, dans la réflexion, nous nous trouvons toûjours nous-mêmes. Quand nous perdons quelcun de nos membres; l'ame perd à la vérité l'occaſion de s'en ſervir, & d'entretenir correſpondance avec lui, ou avec les objets extérieurs par ſon moien; mais elle ne s'apperçoit d'aucune diminution dans elle-même: & quoique le corps, du moins la plûpart de ſes parties, ſoit dans un flux & reflux conſtant, & dans un changement continuel; cependant je ſai que la ſubſtance, qui penſe à préſent au-dedans de moi, ou plûtôt qui n'eſt autre choſe que moi-même, eſt encore, malgré tous les changemens arrivez dans mon corps, la même qu'elle étoit il y a plus de cinquante ans; & qu'elle a toûjours été depuis, que je jouois dans un tel pré, que j'allois à une telle école, que j'étudiois dans une telle Univerſité, que je faiſois tels & tels exercices, &c *a*. &, ſi vous voulez bien me pardonner ce terme de l'école, je ſens que l'*Egoité* de moi reſte toute entière *b*.

Nous allons répondre maintenant à l'objection; & appliquer tout ce raiſonnement à notre ſujet. Pourquoi notre ame n'apperçoit-elle pas les objets extérieurs pendant le ſom-

a. *De ce que nos corps s'écoulent, croiſſent, ou diminuent journellement, ſuit-il que nous ſoions autant d'hommes différens, qu'il ſe fait de changemens en nous? Etois-je un autre homme lorſque je n'avois que dix ans; en étois-je un autre lorſque j'en avois trente; en étois-je un autre lorſque j'en avois cinquante; en ſuis-je un autre maintenant que j'ai la tête entiérement couverte de cheveux blancs?* St. Jérôme: cela doit pourtant être, ſi nos ames ne ſont rien de diſtinct de nos corps.

b. Cicéron ſe ſert de la même manière de *Lentulité*, & *Appiété*, quoique dans un ſens un peu différent.

* *Schekinah*, qui eſt le mot emploié dans le Texte, dérivé de l'Hébreu שכן, ſignifie, *tente, demeure, tabernacle*, &c.

ſommeil, ou pendant le temps d'un évanouiſſement? C'eſt parceque les paſſages ſont devenus impraticables; parceque toutes les fenêtres du véhicule ſont fermées; parceque les nerfs étant embarraſſez & rendus en quelque manière inutiles pour quelque temps, ne peuvent pas tranſmettre & faire ſavoir à l'ame les impreſſions faites ſur eux. Pourquoi l'ame ne penſe-t-elle pas à quelque choſe; pourquoi ne raiſonne-t-elle pas ſur quelque objet? C'eſt parceque tous les veſtiges laiſſez ſur l'imagination, & par le ſecours deſquels le ſouvenir des objets eſt conſervé, ſe trouvent alors étouffez, pour ainſi dire, & dérangez: parceque le ſouvenir des objets, dont elle a accoûtumé de ſe ſervir comme des cauſes objectives de ſes opérations, celui des paroles mêmes & des autres ſignes des materiaux, qu'elle emploie en raiſonnant, & en liant les conſéquences, qu'elle tire avec les principes d'où elles ſont déduites; ce ſouvenir, dis-je, eſt ſuſpendu; il eſt même perdu pour quelque temps: ainſi donc les tables de l'ame, permettez la métaphore, étant couvertes, ſes livres fermez, & ſes outils ſerrez; elle ſe trouve deſtituée de tout ce qui l'aide à raiſonner: il ne s'offre à elle aucun ſujet capable d'exercer ſes penſées, parcequ'elle a alors fort peu d'occaſion, peut-être même n'en a-t-elle aucune, d'appercevoir, pour en faire les objets de ſa contemplation, des ſujets plus ſublimes & plus rafinez.

Enfin, ſi on demande, pourquoi on doit croire que l'ame penſe, qu'elle apperçoit, qu'elle agit après la mort; quoiqu'elle ne le faſſe pas pendant le ſommeil, &c. on doit répondre, que c'eſt parcequ'elle eſt délivrée, à ſon élargiſſement du corps, & de ce qui la tenoit priſonnière, & qui cauſoit ces fréquentes interruptions, & de ces conſidérables limitations, qui la reſſerrent ſi fort dans ſa condition préſente: quand elle ſera miſe en liberté, & qu'avec ſon véhicule elle prendra ſon eſſor vers les voutes azurées, elle ſera alors ſuſceptible des impreſſions immédiates des objets extérieurs: pourquoi donc les impreſſions faites ſur les nerfs, qui remuoient ici bas ce véhicule & l'ame, qui y eſt renfermée, pour-

pourquoi, dis-je, n'agiroient-elles pas immédiatement ſur lui, lorſqu'elles ſeront faites immédiatement ſans le moien des nerfs? Les mains, qui touchent un objet par le moien d'un bâton, peuvent certainement mieux le toucher par un attouchement immédiat & ſans le ſecours de ce bâton. Bien plus, qui nous empêche de croire, que l'ame ne puiſſe alors recevoir les impreſſions d'un plus grand nombre d'objets, qu'elle ne fait à préſent; & avoir plus de connoiſſances qu'elle n'en a; puiſqu'étant de toutes parts expoſée aux influences de ces objets, elle pourra non ſeulement être mûe par les objets viſibles préciſément aux extrémitez des nerfs optiques, ou par les ſons au bout des nerfs, qui aboutiſſent au timpan, &c. mais encore elle pourra être comme toute yeux à l'égard des objets viſibles, toute oreilles à l'égard des ſons, &c. Pourquoi n'embraſſerions-nous pas encore d'autant plus volontiers cette opinion, qu'elle ſera alors ſuſceptible des plus legères impreſſions, & du contact immédiat de la matière éthérée; & par conſéquent en état de connoitre un plus grand nombre d'eſpèces d'objets, qu'il ne nous eſt à préſent poſſible de connoitre nous-mêmes? or cela étant ainſi, pourquoi enfin ne pourrions-nous pas ſoûtenir que ſes autres qualitez, telles que ſont ſes facultez de raiſonner, de communiquer ſes penſées, &c. ſeront proportionnées à la facilité, qu'elle aura de multiplier ſes connoiſſances? Il n'y a rien d'impoſſible dans tout cela; il n'y a donc rien qui ne puiſſe fort bien arriver.

Si nous faiſons attention à ce qui ſe paſſe journellement dans la Nature, nous verrons que pluſieurs choſes arrivent par des voies, que nous ne comprennons pas, & que nous ne pouvons pas comprendre: cette ignorance doit par conſéquent nous convaincre, qu'il peut y en avoir un plus grand nombre: & par une ſeconde conſéquence, quoique nous fuſſions dans l'impuiſſance de donner la ſolution de l'objection, que nous avons en main, & quoique tout ce que nous avons ſuppoſé ici fût rejetté comme chimérique; cela ne doit pas être un préjugé contre l'immortalité de l'ame,

me, ſi nous avons ſeulement une bonne raiſon pour en établir la croiance.

Mais ſi nous pouvons paſſablement, & c'eſt là tout ce que nous ſommes en état de faire dans notre condition préſente, donner raiſon des difficultez, qu'on nous objecte, & qui ſont ſans contredit les plus grandes qu'on puiſſe propoſer ſur cette matière; & ſi nous faiſons voir, qu'elles ne détruiſent pas l'immortalité de l'ame: cela donne un nouveau degré de force aux argumens, que nous alléguerons pour la prouver, ſi cela n'en eſt pas même un très fort. J'eſpère que nous l'avons déjà fait: ou ſi nous n'avons pas directement répondu à tous les membres de la Propoſition, il eſt facile d'y remédier en faiſant une application particulière de tout ce que nous avons dit en général.

4. Nous pouvons déduire l'immortalité de nos ames de la Nature même de Dieu: car s'il eſt, comme on n'en peut pas douter, un Etre parfait; il ne peut, comme tel, faire quelque choſe de contraire à la droite & à la parfaite raiſon: il eſt donc impoſſible qu'il ſoit la cauſe d'un être, ou de la condition d'un être, dont l'exiſtence repugneroit à cette raiſon: ou, ce qui revient au même, il eſt impoſſible qu'il n'agiſſe pas raiſonnablement avec les êtres, qui dépendent de ſa puiſſance. Si nous ſommes donc au nombre de ces êtres; & ſi la mortalité de notre ame repugne à la droite raiſon, c'eſt aſſez pour devoir être convaincu qu'elle eſt immortelle: nous pouvons en avoir une certitude auſſi infaillible, qu'il nous ſoit poſſible d'acquerir par l'uſage de nos facultez; c'eſt-à-dire, qu'il n'y a rien dans la Nature, dont nous puiſſions être plus aſſurez, que nous devons l'être de cette vérité: or ce qui nous reſte à faire, c'eſt de voir, ſi la mortalité de l'ame eſt contraire, ou non, à la droite raiſon.

Ce n'eſt point faire tort à un être, que de le produire dans un état de félicité ſolide, véritable, exempte de peine: ce n'eſt pas non plus lui faire tort, que de le créer dans un état de félicité mêlée, pourvû que ſon malheur ſoit infailliblement

faillîblement au-deſſous de ſon contraire; & que cet être ne ſouffre pas plus qu'il ne choiſiroit de ſouffrir pour obtenir la félicité unie à ſon malheur. Ce n'eſt pas, en troiſiême lieu, faire tort à un être, que de le créer ſujet à plus de misère que de bonheur; ſi cet être reçoit le pouvoir d'éviter la misère; ou d'en éviter du moins autant qu'il en faut, pour empêcher que le total de malheur n'excède pas celui, qu'on conſentiroit de ſouffrir plûtôt que de perdre la proportion de félicité attachée à ſes peines. Le ſeul cas, où en le créant on puiſſe par conſéquent faire tort à un être, ſeroit de le créer malheureux néceſſairement, ſans remède, ſans récompenſe, ou ſans mettre aucun contrepoids à ſa misère [a]: & ce cas eſt dans le fonds ſi choquant & ſi directement oppoſé à la raiſon, que cette ſeule penſée revolte un homme raiſonnable, & qui fait uſage de ſes lumières naturelles: châcun peut entrer aſſez avant dans l'idée de la nature, de la raiſon, & de la juſtice, pour avouer que ces propoſitions ſont des véritez inconteſtables.

Or celui qui fait l'ame de l'homme mortelle, doit avouer une de ces deux choſes; ou que Dieu eſt un Etre déraiſonnable, injuſte & cruel; ou que perſonne dans cette vie, qui eſt l'unique ſelon l'adverſaire, n'a pas en partage une plus grande proportion inévitable de misère, que de félicité. Avancer la prémière de ces deux Propoſitions ſeroit contredire une vérité, que je me flatte avoir miſe hors de tout doute. Je puis pourtant ajoûter ici, que ce ſeroit entretenir une ſi indigne & ſi impie notion de l'Etre ſuprême, que perſonne ne voudroit l'entretenir, ſans un très grand fondement, du dernier des hommes; & que l'homme même, qui deffend cette opinion, ſait certainement être fauſſe: car il

a. Ce paſſage, qui eſt dans *Sepher Ikkarim*, contient à-peu près ce qui a été dit ici: *Ceci eſt connu, qu'une choſe, dont l'exiſtence eſt bonne, doit exiſter; & la choſe, dont l'exiſtence eſt mauvaiſe, n'eſt pas digne d'exiſter: & celle, dans l'exiſtence eſt mêlée de bien & de mal, ſi le bien prévaut, elle eſt digne d'exiſter; & ſi le mal prévaut, elle n'eſt pas digne d'exiſter.*

il ne peut s'empêcher de voir & de reconnoitre pluſieurs exemples inconteſtables de l'équité & de la bonté de Dieu, dont on ne verroit pourtant pas un ſeul, ſi la cruauté & l'injuſtice entroient dans le caractère de l'Etre ſuprême; puiſqu'il a le pouvoir de ſatisfaire parfaitement ſes inclinations, & qu'il eſt un Etre uniforme de ſa nature. Avouer le ſecond membre du dilemme; ce ſeroit donner un démenti à l'Hiſtoire univerſelle du Monde, & même au ſentiment intérieur de tous les hommes. Conſiderons bien les terribles effets de tant de guerres, & de toutes les cruelles déſolations, dont nous liſons le détail: quels Tyrans n'y a-t-il point, ou n'y a-t-il pas eu dans le Monde, qui, du moins dans les accès de leur fureur, ſe ſont fait un divertiſſement des tourmens & des agonies des hommes ſemblables à eux [a]: dans quel eſclavage le Monde n'eſt-il pas réduit [b]; & comment les hommes ſe ſont-ils laiſſez plonger dans ce pitoiable état? combien d'hommes ont-ils été ruinez par des accidens imprévus: combien d'autres ont-ils péri par l'iniquité des Juges, des Loix, & des témoins, &c. [c] combien de

[a] *C. Caſar -- fit mourir, & il fit tourmenter -- des Senateurs & des Chevaliers, non pour en arracher les confeſſions, mais par pur plaiſir: il les faiſoit enſuite décapiter ---. Il les avoit tourmentez par tous ce qu'il y a de plus triſte dans la Nature*, &c. *L'homme, qui eſt un être ſi ſacré, eſt pourtant à préſent mis à mors par plaiſir & par divertiſſemens*, Senèque.

[b] Autrefois on mettoit les eſclaves au nombre des bêtes: *Car tu n'es pas une femme, ni tu n'es pas du nombre des hommes*, Euripide. Quelquefois on les prenoit ſimplement pour des outils & pour des inſtrumens: *Car l'eſclave eſt un inſtrument animé; & un inſtrument inanimé eſt un eſclave*, Ariſtote dans ſon *Ethique* liv. 8. chap. 11. §. 6. Je me ſervirai, pour tracer la malheureuſe condition des eſclaves, des propres paroles de Platon: *Faire injuſtice, n'eſt pas le vice d'un homme, mais de quelque eſclave, à qui il ſeroit meilleur de mourrir que de vivre: quiconque eſt accablé d'injures, & couvert d'ignominie, ne peut ni s'aider ſoi-même, ni avoir ſoin d'autrui.*

[c] Ces *calamitez horribles & incroiables*, que les * *Publicains* avoient attirées ſur les villes d'Aſie, ſont en trop grand nombre, pour que nous en donnions ici l'énumeration,

* Il me ſemble que l'Auteur auroit pû leur ajoûter auſſi nommément les *Uſuriers*; car il ſont mis enſemble dans l'endroit de Plutarque cité dans cette note: en effet comment les ſeuls *Publicains* auroient-ils pû cauſer tous les maux, dont cet Auteur y fait l'énumération?

Digitized by Google

de perſonnes ne ſont-elles pas nées avec des maladies incurables, ou avec leurs principes, ou avec les cauſes phyſiques des plus vives douleurs : combien d'autres ſont-elles nées avec des infirmitez, qui ont rendu tout le reſte de leur vie miſérable: combien d'enfans n'ont-ils pas reçû une pauvreté & des chagrins invincibles pour tout héritage de leurs pères ? Les exemples de ces calamitez ſont ſans nombre: mais pour nous mieux former l'idée de la condition des hommes ici bas ; réfléchiſſons ſur ce trait d'Hiſtoire rapporté par Strabon, par Polybe, & par Plutarque. Ces Auteurs nous apprennent, que P. Emile, un des meilleurs d'entre les Romains, ſaccagea & détruiſit, par ordre du Senat, ſoixante & dix villes à une heure marquée, & lorſqu'elles ne s'y attendoient pas; & qu'il mena en eſclavage cent cinquante mille perſonnes innocentes, & vendues uniquement pour paier les impitoiables ſoldats, qui leur ſervoient de bourreaux. Parcourons les rélations, que Diodore nous a laiſſées des mines d'or, qui étoient ſur les confins de l'Egypte; & penſons à la malheureuſe condition de ceux qui y travailloient, qui n'étoient pas ſimplement des criminels, ni des priſonniers de guerre; mais des citoiens, que la calomnie & la tyrannie avoient releguez, peut-être pour avoir été trop bons, dans ces lieux de tourmens & d'horreur, ſouvent avec tous leurs parens & toute leur malheureuſe famil-

ration ; mais on en peut voir quelque choſe dans Plutarque *Vie de Luculle* tom. 1. p. 504. exemple, pris d'entre mille, qui pourra pourtant ſuffire. On peut regarder comme une véritable fureur, *de punir les plus grandes vertus, comme les plus grands crimes*, ſelon l'expreſſion de Valère Maxime liv. 5. chap. 3. §. 3. *Externorum*, lorſqu'il parle du cas de Phocion ; mais cette fureur a été fort commune, & on a pluſieurs fois ſouffert même à cauſe de ſa vertu. Ochus fit cruellement mourir *Ocha ſa ſœur -- & ſon grand-père avec plus de cent de ſes fils, ou petis-fils, -- quoiqu'il n'en eût reçû aucun tort ; mais parcequ'il voioit qu'ils avoient parmi les Perſes une grande réputation de probité & de courage*, Valère Maxime liv. 9. chap. 2. §. 7. *Externorum*. Après que Senèque a loué l'exemple de Græcinus Julius, que Tacite appelle Julius Græcinus, & qui étoit père de Julius Agricola, il ajoûte que *C. Caſar le fit mourir uniquement, parcequ'il étoit plus homme de bien, qu'il n'étoit convenable à quelcun de l'être ſous un Tyran.*

mille [a]: ou jettons enfin un coup d'œil ſur la ſervitude, telle qu'elle eſt dépeinte par Pignorius. Pour paſſer ſous ſilence, les Tyrans de Sicile, celui de Magnéſie, Apollodore [b], & pluſieurs autres que l'Hiſtoire fournit en grand nombre; jettons les yeux ſur les terribles proſcriptions, qui furent faites parmi les Romains [c], & ſur les regnes de la plûpart de leurs Empereurs, ſans en excepter même pluſieurs Empereurs Chrétiens, qui furent plus ſanguinaires que le lion Libyen, ou que le tigre d'Hyrcanie. Liſons les ſanglantes & injuſtes perſécutions rapportées par Ammian Marcellin: & parmi cent autres arrêtons nous à celle d'Euſèbe [d]. Le moindre mot dit à l'oreille, le plus leger ſoupçon, attiroient alors à un homme la queſtion, & des tourmens inconcevables. Il y eut même des temps, où les rêves furent pris pour des trahiſons, & où on oſoit à-peine avouer, qu'on eût jamais dormi [e]. Quelles punitions inhumaines n'étoient point uſitées parmi les Perſes [f], qui après avoir été ordonnées d'une manière arbitraire, s'étendoient ſouvent ſur toute une famille & ſur toute la parenté, quoiqu'elle n'euſſent trempé dans aucun crime [g]. Mais au lieu d'entrer dans le détail des ſupplices, qu'ont ſouffert ceux qu'on a brulez, crucifiez, rompus ſur la roue, empalez, joints avec

a. Qui étoient tombez dans le malheur par des calomnies atroces, & mis en priſon par fureur quelquefois ſeuls, & quelquefois avec toute leur parenté, &c.

b. Dont Cicéron fait mention avec Phalaris; il étoit Tyran de Caſſandrie, & il eſt repréſenté par Polyen, dans ſes *Stratagêmes* liv. 6. chap. 7. comme *étant de l'humeur la plus ſanguinaire, & le plus cruel de tous ceux qui avoient exercé la Tyrannie & chez les Grecs, & chez les Barbares.* Cependant Elien *Var. Hiſt.* liv. 14. chap. 41. dit, *qu'enflammé & échauffé par le vin, ce Tyran devenoit encore plus cruel*, &c.

c. St. Auguſtin dit de la paix de Sylla après la défaite de Marius, *que cette paix diſputa à la guerre même le prix de la cruauté, & qu'elle l'emporta.*

d. Qui fut ſi fort tourmenté, que les membres manquoient aux ſupplices, & qui, implorant la juſtice du ciel, reſta immobile d'un cœur ferme & ſoûriant avec un regard affreux, &c. C'étoit ſous la regne de Conſtance *.

e. Et quelques Savans regrettoient de n'être pas nez chez les habitans du Mont Atlas, où on dit qu'il n'y a point de rêves, Ammian Marc. liv. 15. chap. 3.

f. Plutarque dans la *Vie d'Artaxerce.*

g. Pour la faute d'un ſeul, toute la parenté périt, dit Ammian Marcellin.

* Ammian Marc. liv. 14. chap. 9. Cet Euſèbe, dont il eſt ici parlé, étoit un Orateur véhément, comme le nomme l'Auteur cité, chap. 7. du même livre.

avec des corps morts *, &c. j'aime mieux renvoier aux Auteurs, qui ont écrit des ſupplices, & de la manière de donner la queſtion en uſage chez les Anciens. Ouvrons l'Hiſtoire Eccléſiaſtique & les Martyrologes des Chrétiens: entrons dans les priſons de l'Inquiſition; écoutons les triſtes ſanglots, dont elles retentiſſent; & conſiderons pour quels legers ſujets on y ſupplicie ceux qui y ſont enfermez: & pour finir au plus vite ce recit, qui eſt affreux à la vérité, mais qui n'eſt que trop véritable, faiſons attention aux maſſacres, aux perſécutions, & aux calamitez qui les ont ſuivies, cauſées, autoriſées, ſanctifiées par une fauſſe Religion. L'Hiſtoire du Genre-humain n'eſt preſqu'autre choſe qu'un enchainement de triſtes & d'affreux événemens, dont un bon naturel ne peut lire une partie ſans étonnement, ſans horreur, & ſans larmes, malgré le ſoin qu'on a pris de les pallier, & de les dorer. On ne peut jetter l'œil ſur une Gazette, ni hors de ſes fenêtres, qu'il ne s'offre à nous quelque nouveau genre de malheur, ou de peine.

Or parmi ces millions d'hommes, qui ont extrémement ſouffert, il eſt impoſſible de s'imaginer, qu'il n'y en ait eu un grand nombre, dont les douleurs & les ſupplices n'aient pas beaucoup excédé les plaiſirs, dont ils ont joui, ſans qu'ils aient été en état d'éviter par leur innocence, par leur prudence, ou par quelqu'autre moien, ces coupes amères, dont on leur a fait boire toute la lie. Comment pourroit-on donc diſculper la juſtice & la raiſon de l'Etre, duquel ces infortunées créatures dépendent, & qui leur feroit faire en les anéantiſſant des pertes ſi conſidérables; s'il n'y avoit point de vie à venir, où il ſera fait une juſte compenſation de toutes leurs peines paſſées? Nous tirons enfin de cet argument ces conſéquences inconteſtables: ſi l'ame eſt mortelle, ou il n'y a point de Dieu, duquel elle ſoit dépendente,

* Σκαφισμός. Notre Auteur a formé ce mot du verbe σκαφίσθαι, qu'on lit dans Plutarque Tom. 1. p. 1019. où il décrit la manière de ce ſupplice, qui eſt encore en uſage chez les Perſes. Voiez, Voiages de Thevenot, de Spon, &c. Ce ſupplice eſt fort ancien, puiſque Virgile en fait mention dans ſon *Enéide* liv. 8. vers 485. &c. où parlant du Tyran Mezence, il dit, *qu'il joignoit des corps morts avec des vivans*, &c.

dente, ou ce Dieu eſt déraiſonnable; ou il n'y a jamais eu d'homme, dont les ſouffrances dans ce Monde aient, ſans qu'il y ait eu de ſa faute, ſurpaſſé les plaiſirs, dont il a joui: or certainement ces trois Propoſitions ſont également inſoûtenables. Donc l'ame de l'homme eſt immortelle.

S'il n'y a point de vie à venir, dans laquelle les ſouffrances paſſées de ces malheureuſes victimes, dont nous avons fait mention, doivent un jour être tenues en compte & récompenſées; leur miſérable condition ici bas eſt conſidérablement aggravée par l'abondance & le bonheur, dont leurs Perſécuteurs & leurs Bourreaux jouiſſent très-ſouvent: c'eſt-à-dire, que l'innocent a la portion, qui n'appartient proprement qu'aux hommes criminels & injuſtes: & ceux-ci ont le ſort, que l'innocent devroit naturellement avoir [a]. Une telle diſproportion de récompenſes & de châtimens, qui finiroit en elle-même, & qui ne ſe rapporteroit pas à ce qui la ſuivra, eſt entiérement incompatible avec la nature d'un Gouverneur, qui ne ſeroit pas infiniment inférieur aux créatures raiſonnables; penſée, qu'il plaiſe à Dieu d'empêcher que perſonne entretienne jamais de lui. Suppoſer que l'homme vertueux & réglé ſeroit laiſſé ſeulement dans un état, qui ne conviendroit qu'à l'impie & au ſcélérat; ce ſeroit admettre dans la Nature une conſtitution, qui ne peut jamais venir d'un principe raiſonnable, ni du Dieu de juſtice & de vérité: on a donc moins de raiſon d'admettre une conſtitution, ſuivant laquelle l'innocent ſeroit beaucoup plus mal partagé que le coupable.

Object. On a dit ci-deſſus que la vertu tend à rendre l'homme heureux même dès cette vie, &c. comment peut-on donc ſuppoſer, que l'homme vertueux puiſſe jamais être ſi miſérable?

Réponſe. Dans les cas ordinaires la vertu produit la félicité; la vertu tend du moins naturellement à rendre heureux,

a. *Le jour me manqueroit, ſi je voulois faire l'énumération des hommes de bien, qui ont été malheureux: & il ne le feroit pas moins, ſi je nommois tous les ſcélérats, qui ont bien proſpéré*, Cicéron: ce mot eſt véritable; quoique les exemples, qu'il donne, ne ſoient pas des plus oppoſez les uns aux autres.

reux; elle eſt le moien le plus propre à le devenir; & par conſéquent elle eſt la voie, que, pour l'amour de ſoi-même, un homme ſage préferera toûjours à toute autre. Mais il ne ſuit pas de-là, qu'il n'arrive aucun dérangement dans le Monde, ni aucun cas, où l'effet ordinaire de la vertu ne ſoit ſurmonté par les maladies, par la violence, & par les déſaſtres. La vertu ne rend pas invulnérable; elle ne commande point aux ſaiſons; ni elle ne prévient pas les calamitez générales, qui accablent également l'impie & l'homme de bien. Il peut y avoir un chemin, qui conduit directement & ſans détour à un certain endroit, & dont un homme, qui voudroit s'y rendre, ne devroit jamais s'égarer: il peut pourtant arriver à cet homme-là quelque fâcheux accident, & quelque rencontre de voleurs, qui l'incommoderont, & qui retarderont ſon voiage. D'un autre côté, le vice & l'impiété peuvent être accompagnez de telles circonſtances, que les plaiſirs, qui ſont à leur ſuite, excèdent les peines, que le vice produit, ou devroit naturellement produire: c'eſt-à-dire, qu'un ſcélérat peut jouir d'une ſanté parfaite; il peut être né dans les richeſſes & dans la grandeur, ou ſe trouver heureuſement en voie de les acquerir; il peut en un mot par la ſupériorité de ſa ſanté, par les avantages de ſa fortune, par l'élevation de ſa condition, par le nombre de ſes amis, ou par le bonheur de ſes entrepriſes, ſe procurer des plaiſirs ſupérieurs aux peines temporelles, qui ſuivent ordinairement le crime [a].

Les circonſtances, dans leſquelles certains hommes ſe trouvent placez, ont ici bas une influence naturelle ſur leurs plaiſirs, ou ſur leurs peines, comme ſur leurs vertus, ou ſur leurs vices. Perſonne n'a ſans doute jamais avancé, que le bonheur, ou le malheur de l'homme dépende uniquement de ſes vices, ou de ſes vertus; & quand on examine le

a. Cependant, ſelon Ariſtote, il ne peut pas être heureux pour tout cela: c'eſt ainſi que l'opinion de ce Philoſophe eſt repréſentée par Diogène Laërce pag. 121. *La vertu ne ſuffit pas pour rendre heureux; car il manque les biens du corps, & ceux de la fortune, mais le vice ſuffit pour être malheureux, quand bien même il auroit les biens du corps & ceux de la fortune.*

le penchant, ou l'éloignement naturel, que la vertu, ou le vice ont à nous rendre heureux; on ne nie pas par-là l'influence naturelle, qu'ont ſur ce bonheur les circonſtances, où nous nous trouvons. Lorſqu'on dit donc que la vertu tend naturellement à rendre les hommes heureux, même en cette vie, on veut ſimplement dire par-là, qu'elle tend à les rendre tels, autant qu'elle n'en eſt pas empêchée par les circonſtances, où ils ſe trouvent; & que le vice a un effet contraire. La vertu produit naturellement cette partie de félicité, qu'il eſt en notre pouvoir de nous procurer, & qui dépend uniquement de nous: elle rend les hommes plus ſolidement heureux, quel que ſoit leur état, qu'ils ne le ſeroient ſans elle: elle tend communément à rendre même leur condition meilleure: mais on n'avance point qu'elle change toûjours & entiérement notre état; & qu'elle comble les hommes d'un bonheur ſi parfait dans cette vie, que leurs plaiſirs ſurpaſſent leurs afflictions, de même on ne dit point, que les vices, quoiqu'ils privent l'homme vicieux de pluſieurs véritables plaiſirs, empêchent ſes peines actuelles d'être inférieures à ſes plaiſirs mondains. Non ſeulement notre être, mais encore le lieu, le temps, la manière de notre être, dépendent de l'Auteur du plan de la Nature: mais la manière de nous conduire conformément au rang que nous y occupons, & à proportion des facultez & des talens que nous avons reçûs, dépend uniquement de nous. Dieu a peut-être même, comme nous l'avons déjà inſinué, diſpoſé ainſi les choſes, afin que nous puiſſions découvrir la néceſſité & la certitude d'une vie à venir, & par la différence, qui eſt entre les conditions des hommes & entre les effets naturels de leurs vertus & de leurs vices; & par les inégalitez, qui naiſſent de cette différence: & voilà la raiſon pourquoi Dieu veut qu'il arrive toûjours quelque remarquable exemple de l'oppreſſion de l'innocence, & de la proſpérité du vice.

Après tout, la ſupériorité ſe trouve ſouvent, oui, très ſouvent, du côté des plaiſirs, qui ſont les effets naturels de la vertu, comparez avec les peines, qui ſuivent naturellement

lement une mauvaise constitution, ou quelqu'autre malheur physique; & au contraire, lorsqu'on pèse dans une même balance les maux, que le vice entraine nécessairement avec soi, & les avantages que procure la prospérité; ces maux l'emportent souvent sur ces avantages: or l'une & l'autre de ces expériences est également contraire à la raison, si tout finit avec la vie, & si on ne doit rien attendre après la mort. Pour moi, j'avoue, que quand je ne verrois que peu d'exemples de la prospérité du vicieux & du malheur de l'homme de bien, quand je n'en verrois même qu'un seul dans le Monde; ce seul exemple suffiroit pour me convaincre de la vérité d'une vie à venir; parceque Dieu ne peut être injuste, ni déraisonnable dans aucun exemple. On ne doit pas oublier ici, que bien souvent les hommes, qui ont de grands vices, ont en même temps de grandes vertus: l'effet naturel de celles-ci peut changer celui des autres; & ajoûté aux circonstances favorables, où ils se trouvent, il peut servir à faire pancher la balance.

S'il n'y a point de vie après celle-ci, la condition générale & ordinaire du Genre-humain peut à-peine s'accorder avec l'idée d'une Cause raisonnable: or arrêtons un moment nos pensées sur cette condition [a]. Pour ne faire aucune mention des maux, de la faim, de la soif, du chaud, du froid, des indispositions, auxquelles la constitution de l'Univers nous rend sujets; une génération tombe comme une feuille morte; une seconde renait, pour tomber de même, & pour être à jamais oubliée [b]. Comme nous venons au Monde

au

a. Si on a le temps d'entendre le recit de nos misères, Virgile *Enéide* liv. 1. vers 377. car comme dit Senèque, *personne ne naquit jamais impunement.*

b. Ainsi * *une génération d'hommes vient, & l'autre passe*, Homère liv. 6. vers 149. Cela est véritable non seulement à l'égard des hommes en particulier; mais encore à l'égard des villes mêmes les plus fameuses, des Roiaumes, & des Empires: on peut appliquer à plusieurs de ces villes, &c. ce que Florus dit des Veiens: *La foi des Annales ne suffit pas pour nous faire croire que les Veiens aient existé.*

*. Cet *ainsi* est une allusion aux feuilles, dont l'Auteur fait ici la comparaison, après Homère.

au milieu des douleurs de nos mères, nous en ſommes bientôt après chaſſez par les notres propres. L'enfance & la jeuneſſe s'écoulent ordinairement dans l'inſenſibilité, ou dans la bagatelle, dans la vanité, ou dans l'ignorance; dans l'aſſujettiſſement à pluſieurs peines & à pluſieurs accidens: & lorſqu'on les emploie le mieux qu'il ſoit poſſible de les emploier, elles ſont accompagnées de travail & de diſcipline. Lorſque nous montons ſur ce théatre de la vie, qui nous arrache à nos plus proches parens, & qui nous donne entrée dans le Monde, avec quelle difficulté ne faut-il pas chercher les emplois & les occupations, qui nous conviennent? Quand nous ſommes ſortis de la maiſon paternelle, & que nous ſommes abandonnez à nos propres efforts & à notre conduite; quels obſtacles ne nous faut-il pas ſurmonter; quels tours ne nous joue-t-on pas, avant que nous ſoions en état de les prévenir, & de nous en mettre à couvert par notre adreſſe & par notre induſtrie? Quels hazards ne courons-nous pas? Combien embarraſſantes les affaires ne nous ſont-elles pas rendues par l'injuſtice, par le mauvais cœur, par la ſottiſe, ou par le défaut d'exactitude de ceux, avec qui nous avons à faire? Ne nous trouvons-nous pas ſans ceſſe environnez des filets, que nous tendent des ambitieux, des ſcélérats, des ennemis, dont les plus gens de bien même ne manquent jamais, des perſonnes, qui ont des intérêts oppoſez aux nôtres, des factieux, des eſprits malins, dont l'humeur enfantine, ou diabolique, ne ſe plait qu'à chagriner les autres? On ſe trouve même bien déçû par les plaiſirs, dont on faiſoit l'objet de ſes plus ardentes recherches; & l'expérience ne fait que trop voir, qu'ils ſont bien différens des images, qu'on s'en formoit avant leur jouiſſance: ils ſont ordinairement mêlez [a]: les moiens, qui nous les procurent ſont pénibles: leur jouiſſance dépend rarement de nous ſeuls, nous avons ordinairement beſoin de la concurrence

a. *Quoique le plaiſir & le travail ſoient très differens de leur nature, cependant ils ſont unis enſemble par une eſpèce de ſociété naturelle*, Tite Live.

rence de plusieurs choses, qui à-peine rencontrent toutes également juste [a]: non seulement ils sont en général moindres dans la pratique que dans la théorie: mais encore ils périssent aussi-tôt qu'ils commencent d'être; & ils nous imposent peut-être un tribut, qu'il faut indispensablement leur paier, même quand ils ne sont plus. Pour continuer le tableau de la vie humaine: quoique les affaires, que l'on entreprend, soient suivies d'heureux succès, on void peut-être en même temps augmenter sa famille; & avec elle augmentent les soucis; & avec elle augmentent les craintes & les tendres alarmes. Si un homme arrive enfin à la vieillesse, à travers mille soins, mille fatigues, & mille différentes avantures; il sent ordinairement alors que ses incommoditez ont augmenté; & il se trouve moins capable de les supporter [b]. L'affaire, qu'il lui reste encore à régler, devient pressante, & elle demande toute son attention & toute sa diligence: la plûpart de ses facultez, ses forces, & sa vigueur déclinent à vûe d'œil: ses parens & ses amis, qui peuvent peut-être le servir, entr'autres cette chère moitié de lui-même, qui partageoit ses joies & ses soucis [c], l'abandonnent sans espoir de retour: cependant les besoins & les infirmitez accourent en foule; & sous ce nouveau fardeau, il devient melancholique, aveugle, chancellant, courbé; jusques à ce qu'enfin il fait quelque faux pas, qui l'envoie au tombeau [d], où qu'il meurt insensiblement de caducité & de foiblesse. Mais est-ce là la fin de sa vie? Est-ce là le dernier période de son existence? Est-ce là tout? Ne vint-il au Monde que pour s'ouvrir simplement un passage dans la foule, pour combattre les obstacles & les difficultez, pour ne jouir, au milieu de tous ses com-

a. Socrate avoit accoûtumé de dire, *qu'il falloit tâcher d'avoir des plaisirs non point par les autres, mais par nous-mêmes*, chez Stobée Discours 5. p. 65.

b. Vieux, & incapable de supporter les moindres chagrins; comme Senèque dit de lui-même selon Tacite.

c. On est réduit à voir le bucher d'une épouse, qu'on aime, &c. selon l'expression de Juvenal sat. 10. vers 241.

d. Un petit mouvement abbat les corps vieux, Sophocle *Trachin.* vers 971.

combats, que d'un petit nombre de plaiſirs trompeurs, vains, & fugitifs ; enfin pour en ſortir de cette manière ? Cette fin eſt-elle digne d'une Cauſe prémière parfaitement raiſonnable? Un homme, doué d'un bon ſens & d'une généroſité même commune, voudroit-il faire entreprendre à un autre un voiage difficile, dans lequel le voiageur pourroit à la vérité trouver de temps en temps quelque chemin uni, avoir la commodité de ſe repoſer, & de contempler d'intervalle en intervalle les objets, qui s'offriroient à lui, entretenir ſa vûe de la verdure & des ſouris de quelques fleurs ſauvages, répandues ſur les bords des chemins; mais qui ſeroit dans le fonds obligé de voiager par des bourbiers continuels, de faire des pas ennuians, de demander ſans ceſſe quelque peloton pour ſortir des détours embarraſſans de cette eſpèce de labyrinthe, de ſe mettre en peine pour avoir les proviſions & l'argent néceſſaires pour fournir à ſa dépenſe, d'être à tous momens en danger de ſe noier, & de combattre pendant tout ce temps-là contre le mauvais temps, contre les accidens, & contre les voleurs, cachez par-tout pour le ſurprendre: y a-t-il, dis-je, perſonne qui voulut faire entreprendre un tel voiage, uniquement dans le deſſein de faire mourir de laſſitude celui qui l'auroit entrepris, quand il ſeroit au bout de ſa courſe; & de faire ſimplement périr toutes ſes penſées: c'eſt-à-dire, ſans ſe propoſer aucune fin; ou ſeulement pour punir une perſonne, que je ſuppoſe n'avoir jamais fait, n'avoir pas même été capable de faire, aucun mal à celui qui lui feroit entreprendre un tel voiage? Or de quel front oſerions-nous attribuer à Dieu une action indigne d'un homme ordinaire [a]?

Je ſuis porté à croire, que ſi pluſieurs perſonnes, d'entre celles dont on regarde la condition avec envie, avoient la liber-

a. *Nous ſommes tous dans un chemin .... vous voiez ſur ce chemin une plante, ou du gazon, ou de l'eau, ou quelque autre choſe digne d'être vûe: y avez-vous eu un peu de plaiſir? Paſſez encore plus avant, vous rencontrerez enſuite des pierres, des abimes, des précipices, des rochers, & même en quelques endroits des bêtes ſauvages*, &c. *Telle eſt la vie*, S. Baſile.

liberté d'opter, ſans aucun égard pour la vie à venir, de recommencer à jouir des plaiſirs qu'elles ont déjà goûtez; pourvû qu'elles euſſent a ſouffrir une ſeconde fois les traverſes, les chagrins, les mauvais traitemens qu'elles ont reçû du Monde, les ſoucis & les ennuis, les fatigues de corps & d'eſprit, les douleurs & les maladies, qu'elles ont déjà ſouffertes; je ſuis, dis-je, porté à croire qu'elles ſeroient bien éloignées d'accepter à ce prix le parti [a].

Le cas même, tel que je viens de le coucher, ne ſe rapporte qu'aux plus heureux voiageurs; & contre un, qui finit auſſi heureuſement ſa carrière, il y en a cent, qui ſont battus de la tempête, & qui y périſſent [b]. Combien de perſonnes n'y a-t-il pas dans le Monde, qui n'ont jamais pû parvenir à faire un établiſſement doux & tranquille? Après l'avoir obtenu, combien d'autres le perdent-ils par leur malheur? Quelle melancholie, quels deſordres ne cauſent point dans une famille des maris cruels, ou débauchez; des femmes infidelles, ou de mauvaiſe humeur; des enfans rebelles, ou malheureux; & s'ils ſont ſages & poſez, quelle douleur ne cauſe point leur perte? Combien d'hommes ne ſont-ils pas forcez à ſe mettre eſclaves, ou à s'emploier aux occupations les plus baſſes, pour gagner leur vie? Combien d'autres s'entretiennent d'aumônes, ou d'emprunts, ou par d'autres voies ſemblables, parcequ'ils ne peuvent pas faire autrement. Combien d'autres enfin ſont la proie des triſtes accidens, & des déplorables maladies, qui les accablent? Les compagnies, les rues mêmes ne ſont-elles pas remplies de plaintes, de malheurs, & de rélations triſtes? Je croi fermement, qu'on peut avec raiſon attribuer la mort de la plûpart des hommes, à la néceſſité & aux chagrins. En un mot, il ſeroit

a. Certainement perſonne n'auroit reçû la vie, ſi elle n'étoit donnée à des êtres, qui ne ſavent ce que c'eſt, Senèque.

b. Tranſportez vous un moment en eſprit ſur le plus haut point d'une grande montagne; contemplez de-là la face des choſes, qui ſont ſous vos pieds; & en jettant les yeux de tous côtez, voiez les tempêtes, qui s'élèvent ſur ce Monde agité. Vous aurez vous-mêmes pitié de ce ſiècle, &c. St. Cyprien.

roit impoſſible de juſtifier la condition préſente du Genre-humain; ſi elle n'étoit pas unie avec une autre; ſi elle n'étoit pas comme le porche & l'entrée d'une vie plus heureuſe [a].

Il y a encore un article, qui merite notre attention. Qu'eſt-ce qu'un homme, qui parcourt avec ſoin l'Hiſtoire, & qui contemple la face du Monde, y trouve de dominant? N'eſt-ce pas la corruption, le vice, l'iniquité, ou du moins la folie? La débauche [b], l'avidité de gagner par toutes ſortes de voies, la calomnie, des tyrannies de toute eſpèce, l'ardeur de faire embraſſer de vaines & de folles opinions par les diſputes les plus indécentes & par la violence; voilà les occupations favorites des hommes. Or tout cela n'eſt-il pas contraire à la raiſon? Y a-t-il lieu de penſer, que la raiſon ſeroit donnée, même à un petit nombre de perſonnes, uniquement pour être abbatue & foulée aux pieds; & pour être, au bout du compte, éteinte & anéantie? Ne devons-nous pas au contraire conclurre, qu'il y aura un Monde, où la raiſon aura ſon tour, où elle tiendra le ſceptre, où elle triomphera? Ne devons-nous pas plûtôt eſpérer enfin un regne à venir de la raiſon [c]?

5. En dernier lieu, la forte attente, que les hommes ont de continuer de vivre au-de-là du tombeau, a été ordinairement admiſe, comme une preuve de cette vie: & il me ſemble qu'elle ajoûte beaucoup de poids à ce que nous avons déjà

a. Ce Monde ci eſt comme le veſtibule du Monde à venir: préparez vous donc dans ce veſtibule à entrer dans le palais *, Pirké Aboth chap. 4. §. 16.

b. O! ſi élevé ſur cette haute échauguette, vous pouviez découvrir les ſecrets, ouvrir les portes fermées des cabinets, & expoſer à vous les endroits les plus cachez, &c. St. Cyprien.

c. Outre que n'y aiant dans cette vie aucun raſſaſiement de connoiſſance; nous pouvons eſpérer que nous aurons à l'avenir des occaſions de rendre plus vaſte l'étendue de nos facultez, &c. *La vérité & ſa recherche ne peuvent ici bas aſſez raſſaſier ceux qui l'aiment*, &c. Plutarque.

* Cette ſentence nous enſeigne qu'il faut régler notre vie dans ce Monde de telle manière, que nous ſoions dignes de la félicité du ſiècle à venir; car le préſent ſiècle eſt comme le chemin & le paſſage au ſiècle à venir: c'eſt ainſi que Jarchi l'explique.

déjà dit. On peut à-peine nier, que les hommes aient généralement eu cette eſpérance. L'Hiſtoire du Genre-humain, les Apothéoſes, les rites, les rélations des apparitions, les fréquentes mentions faites du Tartare, des récompenſes, & des punitions dans l'autre vie, &c. tout cela eſt un témoignage de la croiance, que le Monde Paien même a eue de l'immortalité de l'ame après la mort du corps. A la vérité l'ignorance du ſéjour & de l'état des ames des hommes morts a donné lieu à pluſieurs erreurs & à pluſieurs ſuperſtitions, multipliées par la liberté des Poëtes, & de quelques viſionaires deſœuvrez; mais puiſqu'il n'y a dans ce cas rien, qui n'arrive ordinairement dans des cas de cette nature, ces erreurs ne doivent former aucun préjugé contre l'opinion même, qui leur a donné lieu.

Quoique Cicéron ait avoué [a], qu'il y avoit pluſieurs ſentimens parmi les Philoſophes Grecs touchant cette matière; que *dans les Ouvrages, qui ſubſiſtoient alors, on apprennoit que Phérécyde Syrien avoit avancé le prémier que les ames des hommes étoient immortelles;* que *Pythagore & ſon Ecole défendirent la même opinion*; que *Platon fut le prémier à en donner raiſon*, &c. Il a déclaré pourtant, que *la Nature même juge en faveur de l'immortalité de l'ame*; qu'*il y a dans nos eſprits je ne ſai quel augure des ſiècles à venir*; qu'*il croit du conſentement unanime de toutes les Nations que les eſprits ne meurent point*; & il a ajoûté beaucoup d'autres choſes ſur le même ſujet: or quoique ce conſentement ne fût que le pur effet de quelque tradition tranſmiſe de père en fils; cependant puiſque nous le voions généralement ſoûtenu dans tous les âges, & dans les quatres parties du Monde, où ſe trouvent la moindre politeſſe & le moindre ſens commun, il doit ſans doute être auſſi ancien que le Monde, & être né avec lui. Cela ſuffit pour donner un grand poids à l'opinion de l'immortalité de l'ame: mais ce n'eſt pas tout; puiſqu'elle eſt ap-

a. Dans ſes Tuſculanes.

appuiée non ſeulement de tous les argumens, que nous avons rapportez plus haut, mais encore de pluſieurs autres raiſonnemens, & d'un grand nombre de ſymptomes, que nous en découvrons au-dedans de nous-mêmes. Or tout cela joint enſemble peut au moins juſtifier l'attente d'une autre vie; c'eſt-à-dire, toutes ces raiſons rendent cette attente juſte & raiſonnable: & cette raiſonnable attente devient enſuite elle-même, uniquement parcequ'elle eſt raiſonnable, une preuve plus convaincante de la certitude de cette vie.

Repréſentez vous un homme, ſe promenant dans quelque prairie écartée, loin de tout bruit, dégagé de tout préjugé, & examinant en lui-même cette matière; & jugez enſuite ſi ces réflexions, ſuppoſé qu'il les fît, ne ſeroient pas juſtes. „ Je crois être bien aſſuré, que ni la matière inanimée, ni les végétaux, cette pierre, cette fleur, cet arbre, n'ont aucune penſée réfléchie: les animaux ſenſitifs, cette brebis, ce taureau, &c. ne paroiſſent pas non plus avoir rien de pareil; ou s'ils l'ont, ce n'eſt que dans un foible degré, & uniquement à l'égard des objets préſens à leurs ſens; la raiſon, ni la parole n'eſt point l'apanage de leurs eſpèces: j'ai donc raiſon de prétendre d'être très ſupérieur à ces plantes & à ces animaux [a]. Non ſeulement j'apperçois & je conſidère ces objets extérieurs, qui font à préſent impreſſion ſur mes nerfs; mais encore j'ai au-dedans de moi des idées d'un ordre ſupérieur à celui de ces impreſſions; & j'ai un grand nombre de ces idées. Je ſuis non ſeulement en état de me repréſenter les choſes paſſées, ou préſentes; mais encore je puis de celles-là conclurre pluſieurs autres; je puis voia-

a. Il me ſemble que ces Philoſophes, qui en paroiſſant pleins d'eux-mêmes & orgueilleux, ſoûtenoient pourtant que leurs ames n'étoient pas ſupérieures à celles des vers, &c. faiſoient une triſte figure dans l'Hiſtoire: *Les plus habiles & les plus fiers de leurs Philoſophes ſoûtenoient que leurs ames, quant à la ſubſtance, ne différoient en rien de celles d'un moucheron, d'un ver, d'une mouche,...., & d'un cochon*, comme dit Euſèbe.

„ voiager, pour ainſi dire, dans l'avenir; prévoir ce qui ar-
„ rivera, ou du moins ce qui peut arriver: j'allois preſque
„ dire, je puis par l'étendue & l'attachement de mes pen-
„ ſées entrer par avance dans un nouveau Monde; & ſoit
„ que je vive, ſoit que je ſois anéanti après ma mort, je ſuis
„ néanmoins certainement capable de recevoir l'immortalité;
„ & je ne ſaurois m'empêcher d'être en peine ſur cet article:
„ or je n'en puis pas dire autant de ces motes de terre, ni de ces
„ bêtes brutes [a]; peut-il donc ſe faire que je ne ſois deſtiné
„ à autre choſe, qu'à manger, à boire, à dormir, à me
„ promener, & à agir ſur cette terre [b]; c'eſt-à-dire, que je
„ n'aie pas une plus longue exiſtence que celle qu'ont ces
„ brutes, ſi fort inférieures à mon eſpèce? Puis-je être
„ rendu capable de cette noble attente, dont ces animaux
„ n'ont pas la moindre connoiſſance, & qui ſont, helas!
„ bien plus heureux en cela que je ne ſuis, ſi nous devons
„ les uns & les autres mourir de même; uniquement pour
„ la voir fruſtrée? Serai-je donc placé comme ſur les fron-
„ tières d'un autre & d'un meilleur Monde; ſerai-je nour-
„ ri de l'eſpoir d'y entrer & d'en jouir; uniquement pour
„ jouer ſur celui-ci un court perſonnage [c], pour voir fer-
„ mer ſur moi les portes de l'éternité, & pour me voir cou-
„ ler au fonds des abimes du néant? Dois-je donc, en di-
„ ſant mon dernier adieu à ces promenades, en fermant mes
„ paupières, & en voiant s'obſcurcir & s'évanouir à mon
„ égard ces azurées & hautes regions; dois-je alors unique-
„ ment ſervir à former une pouſſière, qui ſera confondue
„ avec les cendres de ces troupeaux & de ces plantes, ou
„ avec

a. Certainement Alexandre a bien pû être réduit à la condition de ſon *muletier* après ſa mort; mais non pas à celle de ſon *mulet*. C'eſt la remarque de M. Antonin livre 6. §. 24.

b. Le *brevis eſt hic fructus homulis* de Lucrèce liv. 3. vers 928. peut être dit de toutes choſes.

c. Le Monde eſt une ſcène; la vie un paſſage; tu es venu; tu as vû; tu es parti, la penultième des *Sentences* de Democrate.

„ avec la boue, que je foule aux pieds? N'ai-je donc „ tenu pendant ma vie un rang ſi élevé au-deſſus de „ leur condition, que pour être mis à leur niveau par ma „ mort?

Cet argument devient encore plus fort dans l'imagination d'un homme, qui a une conviction intérieure de ſes talens, & des progrès que ſon eſprit a faits dans les ſciences, & qu'il n'a pas eu ici bas occaſion de faire voir, ni d'emploier, faute de ſanté, d'aſſurance [a], de lieux propres a les faire éclater, ou de liberté. Ces progrès & la ſcience, qui en eſt la ſuite, ne peuvent pas être entiérement rapportez à cette vie: ils ne ſeront qu'une eſpèce de préparation pour une autre: voilà tout ce qu'ils peuvent être; & s'ils ne le ſont pas, ils ne ſont rien du tout. C'eſt pourquoi nous pouvons ſuppoſer l'homme doué de ces talens, raiſonnant encore ainſi en lui-même: „ L'Auteur de mes facultez & de mes lumières „ peut-il être lui-même ſi deſtitué de raiſon, que de me les „ avoir données, ou pour n'en faire aucun uſage, ou ſeule„ment pour me fatiguer par mes pénibles recherches; & „ pour me laiſſer enſuite tomber dans le néant? Celui qui „ n'ignore aucune des circonſtances, où je ſuis réduit, ni „ aucune de mes plus ſecretes penſées, peut-il avoir „ tant d'inſenſibilité pour moi que de ſavoir mon état, „ ſans y avoir égard, & ſans y apporter aucun remè„ de?

L'argument a un nouveau degré de force ſur un homme, qui, en réfléchiſſant ſur les mauvais traitemens, qu'il a reçûs dans le Monde, ſur le peu de faute qu'il y a eu de ſa part, ſur les chagrins & ſur les peines ſecretes, que ſes diſgraces lui ont cauſées, & ſur pluſieurs autres eſpèces de ſouffrances, qu'il n'étoit pas en ſon pouvoir de prévenir, n'a d'autre reſſource que d'en appeller, dans un humble ſilence, à l'Etre, qui eſt ſon dernier, mais ſon véritable re-

a. *La ſageſſe eſt avec ceux qui ſont modeſtes*, Proverbes chap. XI. verſet 2.

refuge; & qu'il doit eſpérer ne devoir pas l'abandonner de cette manière.

Enfin l'argument a le plus de force, qu'il en puiſſe avoir, ſur l'eſprit d'un homme qui, placé dans toutes les circonſtances que nous venons de marquer, s'efforce de régler toute ſa conduite ſur les loix de la raiſon; c'eſt-à-dire, ſur les loix de ſa nature, qui ne ſont autre choſe que celles de l'Auteur de la Nature, duquel il dépend: ſur l'eſprit d'un homme, qui gémit, & qui eſt en priſe, pour ainſi dire, avec ſes propres infirmitez; qui implore la miſéricorde divine; qui ſouhaite qu'il y ait une autre vie après celle-ci, qui rend ſes actions & toute ſa vie conformes à ſes vœux, & à ſon eſpérance; & qui dans cette vûe ſe prive ici bas de pluſieurs choſes: ſur l'eſprit d'un homme enfin, qui par l'élevation de ſa raiſon, par la ſupériorité des facultez de ſon ame, & par la pratique de la vertu, qui eſt certainement l'effet d'une utile & véritable Philoſophie, s'approche par degrez d'une nature plus excellente que la ſienne; & goûte déjà quelque choſe de ſpirituel & de ſupérieur à ce Monde? Une perſonne d'un tel caractère doit ſans doute avoir une très forte eſpérance d'une autre vie; & l'argument, qu'il fonde ſur cette eſpérance, doit avoir une force, qui lui eſt néceſſairement proportionnée: car peut-il être doué de tant de nobles facultez, & avoir comme reçû un avant-goût de l'immortalité, ſi cette immortalité n'eſt après tout qu'une chimère? Ses actes ſecrets & ſon exercice privé de Religion ſeront-ils donc ſans fruit *a*? Un Etre parfait peut-il faire ſi peu de cas d'une créature, qui à la vérité n'eſt preſque qu'un rien auprès de lui: mais qui cependant lui rapporte toute ſa conduite avec tout le zèle & toute la régularité, dont une créature eſt capable?

Ou ces méditations & ces réflexions ſont bien fondées, ou non? Si elles le ſont, il eſt raiſonnable de croire, que Dieu ne fruſtrera pas une attente bien fondée?

Il

a. Eſt-ce là l'honneur qui ſoroit rendu à la piété? Virgile *Enéide* liv. 1. vers 257.

Il y a pluſieurs autres preuves de l'immortalité de l'ame; j'en nommerai encore deux, avec leſquelles je vous laiſſe, & que je vous prie de bien peſer à votre loiſir. La prémière eſt que ſi l'ame de l'homme meurt avec le corps; la condition des bêtes eſt de beaucoup préférable à celle des hommes. Les plaiſirs des brutes, quoique ſenſuels, ſont pourtant plus véritables, puiſqu'ils ne ſont corrompus, ni diminuez par aucune réflexion, qui les puiſſe alterer: elles s'abandonnent entiérement à ces plaiſirs; & lorſqu'elles n'en jouiſſent point, il ſemble qu'elles en aient moins de beſoin que l'homme, parcequ'elles n'y penſent pas. Leurs ſouffrances ne ſont pas accompagnées de réflexion [a]; mais elles ſont telles que nous les avons décrites plus haut page 54. Obſ. 8. Les bêtes ſont exemptes d'inquiétude; elles n'ont point de ſouci pour leur famille, ni pour leur poſterité; elles ne s'embarraſſent pas des vaines recherches d'une ſcience, qui doit périr avec elles: ſans ſollicitude touchant la vie à venir [b]; ſans eſpérance, qui doive être fruſtrée; quelque coup ſubit, ou quelques minutes de douleur imprévues les font enfin ceſſer d'être, ſans qu'elles aient même jamais ſû qu'elles étoient mortelles.

La ſeconde preuve conſiſte en ce que l'ame eſt un principe de vie: c'eſt-à-dire, qu'elle eſt ce qui communique la vie au corps: or un être, que nous avons prouvé être une ſubſtance, qui eſt en même temps un principe de vie, & qui, comme tel, doit être vivant; comment, dis-je, cet être peut-il mourir [c], ſans être anéanti?

Ici

a. Les bêtes fuient le péril, qu'elles voient: lorſqu'elles l'ont fui, elles ſont tranquilles, &c. Senèque.

b. Elles ne ſe mettent point en peine, ſi elles ſont eſtimées: car leur fin eſt de mourrir comme l'homme.

c. Je ſuis perſuadé, je ſens même, que puiſque l'eſprit eſt dans une agitation perpétuelle, il n'a point de principe extrinſique de mouvement, parcequ'il ſe meut lui-même: & il ne ceſſera jamais de ſe mouvoir, parcequ'il ne ſera jamais ſeparé de ſoi-même, Cicéron. Ce que Grégoire Thaumaturge rapporte, reſſemble à cette penſée de Cicéron: *L'ame ſe mouvant d'elle-même, ne ceſſe jamais d'exiſter: car de ce qu'une choſe ſe meut d'elle-même, il ſuit qu'elle eſt toûjours en mouvement; & ce qui eſt toûjours en mouvement, ne peut jamais être en repos.* Mais ce que St. Auguſtin avance, approche

Ici je commence à ſentir, à quel point j'ai beſoin de guide. Mais comme la Religion Naturelle eſt le ſeul ſujet, que j'ai entrepris de traiter; je dois me contenter à préſent des lumières, que la ſeule Nature me communique, puiſque mon devoir eſt ſimplement de faire voir, ce qu'on peut ſuppoſer que penſe un Philoſophe Paien, ſans autre ſecours, & avec le ſeul inſtinct de la Nature *. J'eſpère qui ni cette entrepriſe, ni rien de ce que j'ai avancé dans cette *Ebauche* ne pourront porter la moindre atteinte ſur quelque autre véritable Religion que ce puiſſe être. Ce qui eſt immédiatement révélé de Dieu, doit être, comme toutes les autres choſes, pris pour ce qu'il eſt; ce qu'on ne ſauroit faire ſans lui rendre un ſincère hommage du reſpect le plus profond, de la foi la plus vive, & de l'obéiſſance la plus parfaite. Il s'en faut donc bien, que ces véritez, ſur leſquelles j'ai ſi fort inſiſté, & qui ſont comme les refreins ordinaires de ma chanſon, permettez cette expreſſion proverbiale, ſapent le fondement de la véritable Religion révelée; elles lui en applaniſſent au contraire le chemin. Je prends une fois pour toutes cette occaſion de vous faire cette remarque: revenant donc à notre Philoſophe Paien, je ne puis me perſuader que même un tel Philoſophe puiſſe être ſans quelques idées générales de la nature de celles, dont nous allons preſque remplir le reſte de cette Section.

IX. Prop. En quittant ce corps groſſier l'ame, en vertu de quelque loi, paſſe dans quelque nouvelle demeure, & dans un nouvel état, conformes à ſa nature a. Chaque eſpèce

proche plus de ma penſée: *L'eſprit eſt une eſpèce de vie, qui fait vivre tout ce qui eſt animé —. L'ame ne peut donc pas mourir: car ſi elle pouvoit être privée de la vie, elle ne ſeroit plus un eſprit, mais ſimplement une choſe animée.*

a. On a beaucoup parlé de la Tranſmigration des ames: mais, *puiſque ce ſentiment eſt ridicule, & plus digne d'être agité ſur le théatre que dans l'école, il ne vaut pas la peine d'être réfuté ſérieuſement; & celui qui le fait, ſemble craindre que cette opinion*

* Αὐτοδίδακτος.

pèce d'êtres doit avoir ſa region, & ſa condition particulière; parcequ'il n'y a rien, qui puiſſe exiſter ſans être dans quelque lieu, & ſans y être de quelque manière: puiſqu'il y a donc dans l'Univers de differentes eſpèces de demeures & de différentes manières d'être; & puiſque les natures des choſes, qui y doivent demeurer, ſont également différentes, il ſe trouve néceſſairement plus de conformité entre quelques-unes de ces natures, & quelques-unes de ces regions, qu'avec d'autres; bien plus, cette conformité eſt quelquefois ſi grande, que ces natures ne pourroient pas ſubſiſter, ou ſubſiſter du moins ſans renverſer la conſtitution de l'Univers, hors de ces regions, & dans une condition différente de celles qui leur ſont les plus naturelles. Les êtres ont donc un penchant naturel vers ces regions & ces manières d'être: ils leur ſont même adjugez par la Nature, & par la conſtitution du Monde; ou plûtôt par ſon Auteur même [a].

Tandis que l'ame réſide dans le corps, elle a le pouvoir & les occaſions de le mouvoir de ſon plein gré; ou il ſeroit ſans cela mû machinalement & par les ſeules loix de la gravité: c'eſt une vérité évidente: mais, pour la mettre encore dans un plus grand jour, le poids du corps, dans lequel elle eſt à préſent renfermée, la force entre pluſieurs autres cauſes à agir pendant quelque temps ſur le théatre du Monde. La loi générale, à laquelle les corps ſont ſujets, les fait couler au fonds de la matière fluide, qui eſt plus légère qu'eux: cette loi les fait toûjours tendre en bas: & ainſi elle fixe leur réſidence, & celle des ames, qui les animent, ſur la ſurface de la terre, dans laquelle, ou près de la-

nion n'ait quelque défenſeur. C'eſt ainſi que s'exprime Lactance: car en vérité qui peut s'empêcher de rire en liſant dans Lucien, dans le Dialogue intitulé *le Songe*, ou *le Coq* Tome 2. pag. 103. de la traduction d'Ablancourt, qu'Homère avoit été chameau dans la Bactriane, &c.

a. Car il eſt néceſſaire qu'un ſemblable aille vers ſon ſemblable, Hiéroclès ſur le vers 1. de Pythagore p. 25.

laquelle ils furent premiérement produits. Mais lorſque l'ame ſera une fois dégagée de la matière craſſe, qui l'embaraſſe & qui l'environne, lorſqu'elle deviendra un pur eſprit, ou lorſqu'elle ne ſera ſimplement que voilée pour ainſi dire de ſon délicat & ſouple véhicule, elle ſera alors tout-à-fait exempte des loix du corps, & aſſujettie à d'autres, en vertu deſquelles elle ſera tranſportée dans le ſéjour & dans l'état [a], qui conviennent à ſa nature: ou du moins en vertu des loix, auxquelles elle étoit autrefois ſujette, elle aura la facilité de s'élever en haut [b], à proportion de la volatilité de ſon véhicule, & de ſortir de ces baſſes regions, pour entrer dans un plus convenable élement; qui, ſi ce Philoſophe, que j'ai en vûe, peut s'exprimer ainſi, la tienne dans un plus juſte équilibre. Voilà ce que nous avions à dire touchant l'état général des ames après la mort: deſcendons un peu plus dans le détail.

X. Prop. Dans ce nouvel état, ou dans cette nouvelle demeure, il peut y avoir différentes ſtations, proportionnées aux différens degrez de perfection, propres à chaque ame en particulier. Nous voions même parmi les êtres inanimez, qui ont une gravité, des figures, & des mouvemens différens, un ordre conforme à cette différence. Ainſi donc par la règle univerſelle, par laquelle les différences des êtres produiſent néceſſairement dans la Nature des effets conformes, les ames doivent être auſſi placées dans des demeures, & dans un ordre, conformes à la différence, qui ſe trouve entr'elles.

XI. Prop. La principale différence, qui eſt entre les ames de hommes, par rapport à leur perfection, ou à leur imperfection, conſiſte dans les différens degrez de l'habitude [a],

a. L'ame s'envolera de ce lieu bas & abjet, dans ce lieu, quel qu'il ſoit, qui reçoit dans ſon heureux ſein les ames délivrées de leurs chaines, Senèque. *Ayant dépouillé les paſſions humaines, & nous revêtant des vertus, comme d'autant d'ailes, nous ſerons portez dans le ſéjour pur des gens de bien, & dans une vie heureuſe & divine*, Hiéroclès ſur le 54. vers de Pythagore page 257.

b. Après s'être dépouillée de ſon fardeau, l'ame s'envolera avec plus de légéreté vers le ciel, St. Jérôme.

de [a], qu'elles ſe ſont faites de ſuivre la raiſon [b]. C'eſt-à-dire, que non ſeulement cette différence conſiſte dans l'application, ou dans la négligence, avec laquelle les hommes auront cultivé les facultez de leurs ames; mais encore dans la proportion d'influence, que cette application, ou cette négligence auront eue ſur leurs actions; & par conſéquent dans leurs différens degrez de vertu, ou de vice: car un homme n'eſt raiſonnable, qu'à proportion de la juſteſſe de ſes raiſonnemens, & de ſon exactitude à régler ſa conduite par la raiſon. Or c'eſt dans cette expreſſion, que la vertu eſt renfermée, puiſqu'elle n'eſt, comme nous l'avons fait voir dans pluſieurs endroits de ce Traité, que la pratique de la raiſon & de la vérité.

Il n'eſt pas moins évident que l'homme eſt raiſonnable dans différens degrez. Quelques-uns raiſonnent bien ſur quelques matières, mais ils ſont embrouillez & confus touchant d'autres, auxquelles ils ne ſont pas accoûtumez; ou ils ont de la partialité pour leurs vices & pour leurs paſſions, pour les vieilles impreſſions faites ſur eux, ou pour certains partis: de ſorte que leur raiſon n'a pas l'étendue & l'influence, qu'elle devroit avoir. D'autres, dont la raiſon eſt négligée & foible, tombent ſouvent dans la ſuperſtition & dans l'abſurdité, quoiqu'ils aient des inclinations à la vertu; ils ſe laiſſent guider par l'autorité; ils n'oſent aller contre les vieilles opinions; & ils reſpectent un grave galimathias. Un grand nombre, ſi on ne peut pas dire la plûpart des hommes

a. Les Juifs, qui diſent en général que par la pratique de la Religion l'ame acquiert la perfection & la vie éternelle, donnent tant de poids aux habitudes de piété, que Rabbi Albo met de la différence entre une aumône de 1000. *zus* * faite à la fois, & celle d'un ſeul *zus* réitérée mille fois. *La continuation de faire une même action acquiert un plus grand degré* † *que de la faire une ſeule fois.*

b. *Quiconque obéit aux commandemens de Dieu béni, trouvera bon ſens,* (Proverbes 3. 4.).... *Et l'éternité de l'ame, après la conſomption du corps, eſt la récompenſe, qui ſuit ce véritable entendement*, ou *bon ſens, & ſon union ſera avec une Intelligence agiſſante, & ſon exiſtence ſera éternellement ferme*, Iſaac Levi.

* C'eſt une ancienne monnoie des Juifs, qui valoit environ ſept ſous.
† De gloire, ou de perfection.

mes ont à-peine la moindre teinture de raiſon & de vertu; ils agiſſent au hazard, & comme ils voient agir les autres; ils s'abandonnent, ou à leurs mouvemens corporels, ou à l'exemple. Il y a peu de perſonnes, qui tâchent de perfectionner leur entendement, de découvrir ce qui eſt conforme à la raiſon, de fixer leurs ſentimens, & de régler ſur cela leur conduite. Or dans ces différentes eſpèces d'hommes, il y a divers degrez d'élevation par rapport au ſavoir & à la vertu, & de médiocrité par rapport à l'ignorance & au vice; & par conſéquent il nait de-là des différences ſans fin dans l'eſprit des hommes. Tout cela eſt évident.

Or en réfléchiſſant l'ame découvre en elle-même deux facultez générales; l'une, par laquelle elle comprend, juge, & raiſonne, & voilà ce que j'entends par *les facultez intellectuelles*, ou par le mot de *raiſon*; l'autre, par laquelle elle veut, & ſe détermine à agir, en conſéquence des jugemens & des concluſions tirées par la partie ſupérieure de l'ame: & plus elle communique de perfection à ſes opérations; c'eſt-à-dire, plus l'ame raiſonne avec juſteſſe, & eſt prête à donner ſon conſentement aux déciſions de la raiſon, & à les exécuter; & plus ſans doute cette ame doit être parfaite dans ſon eſpèce: & au contraire, plus elle s'acquitte imparfaitement de ces opinions, & plus elle eſt imparfaite. Les talens & la perfection, les mauvaiſes qualitez & les imperfections des ames des hommes doivent par conſéquent être proportionnées aux différences, que nous venons de marquer.

XII. Prop. Il eſt raiſonnable de croire, que les ames des hommes trouveront dans la vie à venir des ſtations, ou des demeures conformes à ces différences [a]. Cette Propoſition n'eſt qu'un corollaire, qui ſuit de ce qui a été prouvé plus haut.

Object. 1. Pourquoi devons-nous croire, que Dieu placera, & traitera dans l'autre monde, les hommes comme ils méritent, & conformément aux progrès, qu'ils auront faits dans

a. *Des lieux, qui conviennent à la vertu*, Platon.

dans la raiſon * & dans la vertu; puiſque nous voions que le cas eſt entiérement différent dans celui-ci.

Rép. Il faut ſe reſſouvenir, que c'eſt là préciſément une des principales preuves, ſur laquelle eſt fondée l'immortalité de l'ame. Or s'il eſt raiſonnable de croire qu'il y a une vie à venir, parceque les choſes ne ſont pas dans celle-ci dans une juſte égalité; il eſt par cette ſeule raiſon également raiſonnable de penſer, qu'elles ſeront dans l'égalité a dans la vie à venir.

Ici bas les néceſſitez, les affections corporelles, & leurs effets naturels s'entremélent avec les affaires humaines; & elles confondent le mérite avec le vice, le ſavoir avec l'ignorance: de-là il arrive ſouvent, que le méchant jouit de beaucoup d'avantages, & que l'homme de bien eſt dans la douleur: s'il n'y a pas de vie après celle-ci, l'un & l'autre eſt ſans doute partagé tout autrement qu'il ne mérite. Mais lorſque les cauſes corporelles de ce dérangement ne ſeront plus, les eſprits, ou les eſprits joints à leurs *corps ſpirituels* † prendront ſans doute leurs poſtes, & ils jouiront de leurs privilèges avec plus d'ordre & d'égalité: le débauché ni l'impie n'auront point les occaſions de ſe placer dans un état, dont ils ſont indignes: & les eſprits vertueux & parfaits ne rencontreront pas là-haut les obſtacles, qui les tiennent ici bas dans une baſſeſſe indigne d'eux. Plus un état eſt excellent & pur, & plus ceux qui y ſont, ſont dans l'ordre & dans une juſte & naturelle ſubordination.

Nous voions même ordinairement ici-bas, que les hommes s'attachent aux occupations, auxquelles ils ont été élevez & rendus propres; les perſonnes d'une même profeſſion vivent enſemble avec plus d'union & plus de familiarité qu'avec celles d'une profeſſion différente; celles qui ſont vertueuſes & raiſonnables, ſouhaitent, quoiqu'elles puiſſent voir

a. Elles ſeront placées avec un égard juſte & impartial de leur mérite: ou, dans un ſeul mot, avec équité.

* L'Auteur entend par-là les progrès faits dans la pratique & dans l'exercice de la raiſon, ou dans l'application à la rendre parfaite.

† Σώματα πνευματικά.

voir rarement leurs vœux accomplis, de fréquenter leurs semblables [a], & le scélérat, ce qui peut, hélas! rarement être d'une autre manière, n'est qu'avec les scélérats comme lui. Pourquoi ne croirions-nous pas qu'il se pourra faire dans l'autre vie entre les ames, qui seront à-peu-près de la même portée, & qui auront les mêmes facultez & les mêmes habitudes, une association & une communion plus universelle & plus entière, lorsque les obstacles, qui l'empêchent ici, seront levez? Et si nous admettons cette communion à venir, ne faut-il pas croire par conséquent que les champs, où s'assembleront les gens de bien, seront différens de ceux où s'attrouperont les méchans [c]. La seule différence de leur compagnie produira une grande différence dans leur manière de vivre.

XIII. Prop. Les demeures & la condition des ames vertueuses, & qui ont fait ici bas un droit usage de leur raison, doivent être meilleures, à proportion de leur vertu, que celles des méchans. Cela ne peut être autrement, si la constitution des choses dépend d'une Cause raisonnable, comme je me suis efforcé de montrer, qu'elle le fait.

Corollaire. Il suit de-là, que la pratique de la raison, prise dans sa juste étendue, doit être, & notre principale préparation à la mort, & le moien d'augmenter, pour tout le temps que nous continuerons d'être, les degrez de notre félicité.

XIV. Prop. Non seulement le bon, ou le mauvais usage de la raison, que nous aurons fait en ce Monde, & nos vertus, ou nos vices; mais encore nos plaisirs, ou nos peines présentes entreront également [d] en ligne de compte dans le Monde à venir, parcequ'il ne peut se faire aucune compensation des inégalitez, qui, comme nous venons de le voir, se trouvent dans ce Monde, à moins que les plaisirs & les peines,

a. Les gens de bien vont sans être invitez aux festins des gens de bien, Platon dans son Traité intitulé *le Festin* vers le commencement.

a. Qui philosophent véritablement, ou, *qui sont véritablement Philosophes*, dans le style de Platon, voiez son *Phédon* pag. 379. 380. 386. &c.

c. Un lieu pur, qui ne reçoit point les méchans, quand ils sont morts; car alors leur condition est semblable à celle où ils ont été ici bas; les méchans étant avec les méchans, &c. Platon.

d. Plus le juste s'abstient des pêchez, plus sa justice lui sera imputée, St. Chrysost.

peines, priſes enſemble avec les vertus & avec les vices des hommes, ne ſoient miſes en parallèle & peſées dans la même balance. J'ai dit, *priſes enſemble*; parcequ'on ne peut donner aucune raiſon de ce qu'un homme vicieux ſeroit récompenſé des peines, des infortunes, & des troubles, qu'il ſe cauſe à lui-même par ſes vices, dont ces malheurs ſont les ſuites naturelles: ni on ne peut au contraire donner aucune raiſon de ce qu'il ſeroit fait une déduction de la félicité future d'un homme de bien, à cauſe des innocens plaiſirs, qui ſont les fruits naturels de ſa modération, de ſa régularité, de ſes autres vertus, & de la ſolidité de ſes raiſonnemens.

Corollaire. Non ſeulement les méchans ſeront moins heureux que les ſages & vertueux; mais encore ils ſeront réellement malheureux dans la vie à venir: car ce qui reſtera de la ſomme totale, après qu'on en aura ſouſtrait & la félicité, proportionnée aux degrez de vertu, qu'ils ont eus; & les ſouffrances, par leſquelles ils ont paſſé, & qui ont été ſupérieures à celles, qui étoient les effets naturels de leurs crimes: après, dis-je, que cette ſouſtraction ſera faite, il ne reſtera qu'une quantité inférieure à la pure négation de félicité, négation, qui ne peut être qu'une certaine quantité poſitive de malheur & de misère.

Il conſte donc qu'il y aura à l'avenir des récompenſes & des châtimens; & que les hommes ſeront heureux, ou malheureux, ſelon leur conduite, leurs plaiſirs, & leurs ſouffrances dans cette vie.

XV. Prop. Si on ne peut pas démontrer l'immortalité de l'ame: il eſt du moins certain, que le contraire ne peut pas être démontré [a]. Dire, qu'après qu'une maiſon s'eſt écroulée,

a. Certainement ces argumens, dont Lucrèce ſe ſert, ne peuvent convaincre perſonne. *Or puiſqu'on voit, que lorſqu'un vaſe eſt caſſé, l'eau ſe répand de toutes parts, & que la liqueur s'écoule: croiez, que l'ame ſe répand de même à la diſſolution du corps*, &c. liv. 3. vers 435. *De plus nous ſentons que l'ame eſt engendrée avec le corps, & qu'elle croît avec lui, & qu'elle vieillit de même*; &c. ibid. vers 446. *Puiſqu'enfin l'ame eſt affectée par les maladies; il faut néceſſairement avouer, qu'elle eſt ſujette à la diſſolution*, ibid. vers 471. &c. Les raiſons allegués par Pline liv. 7. *Hiſt. Nat.* chap. 55. ne ſont pas meilleures; ſi on peut dire qu'elles ſoient en effet des raiſons: car avoir recours à l'expérience de ceux qui nous ont devancé *ante genitale experimentum*; c'eſt ſuppoſer ce qui eſt en queſtion; or on peut exprimer l'objection ainſi, aurons-nous après

lée, & qu'elle eſt entiérement tombée en ruine, il y logeoit auparavant un homme, que cet homme l'a abandonnée, & qu'il demeure à préſent ailleurs; il n'y a là rien de contradictoire, ni d'abſurde [a].

XVI. Prop. Si on ne regardoit l'immortalité de l'ame que comme probable, ou ſimplement comme poſſible; il faudroit pourtant preferer une vie vertueuſe à celle qui lui eſt oppoſée: car ſuppoſe que l'ame ſoit mortelle, & que la mort mette pour toûjours fin à toutes ſes perceptions, qu'eſt-ce qu'un homme de bien perdroit par ſa vertu? Il ne perdroit guères autre choſe que quelques pratiques de devotion & quelques actes de mortification, que la coûtume rend habituels & faciles [b]; & peut-être agréables, parcequ'ils ſont, qu'ils nous paroiſſent du moins raiſonnables. Au contraire, que gagne le mechant, ſi ſon ame eſt ſujette à la mort? Des plaiſirs, dont l'homme de bien ſe prive volontairement, qui doivent ordinairement leur origine à un goût dépravé, qui avec le temps deviennent inſipides, qui coûtent plus de peine & plus d'induſtrie à acquerir qu'ils ne valent dans le fonds, qui s'envolent avec amertume, qui ſont bien ſouvent ſuivis de réflexions accablantes & d'un triſte repentir, ou qui n'aboutiroient au bout du compte, après une courte jouiſſance, qu'au néant, comme s'ils n'avoient jamais été: & voilà tout [c]. Mais ſi l'ame eſt immortelle, comme nous avons tout lieu de le croire, que gagnera l'homme de bien? Ses plaiſirs préſens, s'ils ne ſont pas à la vérité ſi nombreux, ſe-

ront

après la mort un ſentiment de notre exiſtence plus grand que celui que nous en avions avant notre naiſſance? Et ſi les *Lesbiaques* de Dicéarque ſubſiſtoient encore, je croi que nous n'y trouverions rien de plus fort que ces argumens. Ce qu'il y a de vrai dans le fonds eſt, que *le méchant ne veut pas que ſon ame ſoit immortelle*; mais il ſe conſole *par la penſée que ſon annihilation après la mort* empêchera ſes tourmens à venir: & *cela eſt parcequ'il ne peut pas l'éviter*, Hiérocles ſur le vers 29. de Pythagore, page 165.

a. Ni il n'y a rien d'abſurde à ſoûtenir que l'ame exiſte, *quand elle a laiſſé déſerte ſa maiſon corporelle*, Philon Juif. *Une maiſon abandonnée par celui qui l'habitoit, tombe en ruine, de même dépouïlle un corps délaiſſé par l'ame*, Lactance.

b. Le chemin, qui mène à la vertu, eſt long & difficile; & au commencement il eſt raboteux: mais pour ſi rude qu'il ait été, il eſt ſur la fin plus facile, Héſiode *Opera & Dies* vers 287. &c.

c. Adonis eſt préferé au ciel, Ovide *Metamorph.* liv. 10. vers 532.

ront du moins plus ſolides [a] & plus naturels [b]: & la félicité à venir eſt l'effet de ſon abnégation de ſoi-même, & de ſa ſoûmiſſion à la raiſon; vertus, dont il a fait ſa préparation à cet heureux état, que nous pouvons bien, ſans prétendre vouloir le décrire, ſuppoſer immortel, parceque l'ame eſt immortelle; & devoir procurer à cette ame la jouiſſance des plaiſirs bien plus purs & plus excellens; c'eſt-à-dire, & plus grands & plus ſolides, qu'aucun des bas & indignes plaiſirs, dont l'homme jouit ici bas: parceque cet état eſt à tous égards d'une nature plus excellente, que notre état préſent. En un mot, que perd le méchant, ſi ſon ame doit mourir avec le corps? La félicité, que l'homme de bien gagne comme homme de bien; il s'attire outre cela quelque degré des malheurs de la vie à venir, malheurs, dont on peut dire en général, qu'ils ſeront auſſi ſupérieurs à ceux de la vie préſente, que les plaiſirs & le bonheur de la vie à venir excèdent ceux de cette vie paſſagère & mortelle.

Dans un état ſpirituel & parfaitement libre, tout ſera certainement plus pur; & tout agira plus directement, plus puiſſamment, &, ſi on veut me pardonner l'expreſſion, avec plus d'eſprit & de force: moins d'obſtacles s'oppoſeront au bonheur, ou au malheur de nos ames: elles ſeront plus ouvertes; elles auront de leur condition des perceptions plus immédiates & plus vives: de ſorte que chacune d'entr'elles ſera, dans ſon eſpèce particulière, plus attentive, plus appliquée, plus bandée, pour ainſi dire; les unes approchant plus de la pure félicité, & les autres approchant plus de ſon contraire, qu'elles ne ſont ſur la terre [c]. Mais c'eſt une entrepriſe trop hardie pour le Philoſophe Paien, que j'ai en vûe, de préſumer d'entrer plus avant dans la nature & dans l'œconomie d'un Monde encore inconnu.

J'a-

a. Celui qui eſt doué de la vertu, goûte des plaiſirs, dont il ne ſe peut répentir, Hiérocles ſur le 30. vers de Pythagore, p. 174.

b. Celui qui ſe renferme dans ſon intégrité, & qui jouit de ſon propre bien, eſt véritablement favoriſé de la fortune & heureux: car auſſi le corps, &c. Simplicius.

c. Car l'homme de bien l'emporte ſur le méchant, non ſeulement par la probité; mais auſſi par la volupté même, par laquelle ſeule le méchant croit s'abandonner au vice, Hiérocles ſur le vers 30. de Pythagore, page 177.

J'ajouterai seulement que l'homme, qui fait un droit usage de sa raison, & qui pratique la vertu, a du moins cet avantage sur un homme, qui au mépris de sa raison s'abandonne à ses vices; que quoiqu'il ne puisse pas toûjours par sa sagesse & par sa vertu rectifier ce qu'il y a de mauvais en lui-même, ou dans sa condition; il trouvera pourtant le moien d'adoucir, par leur secours, ses afflictions & ses malheurs, & de se soûtenir dans toutes les différentes révolutions de la vie; consolation au reste, dont le méchant ignore entiérement les douceurs, lui sur-tout, qui n'a jamais senti les doux plaisirs, que procure l'humble, mais la ferme attente d'un bonheur sincère & constant, dont on jouira dans la vie à venir [a].

XVII. Prop. En dernier lieu, celui qui veut conformer sa conduite à la vérité, doit non seulement considérer ce qu'il est, & quelle est sa condition ici bas, & pourvoir à ses besoins présens; mais encore se regarder comme un homme, dont la vie tire vers une autre vie; & il doit par conséquent se preparer pour celle-ci. Vous comprennez sans doute parfaitement la manière, dont je croi qu'il faut se préparer à ce passage.

Pour mettre fin à tout cet Ouvrage, que toute notre conduite soit conforme, autant qu'il est de notre intérêt, & que nous sommes capables, de l'en rendre, à la nature de chaque chose; c'est-à-dire, traitons dans toute notre conduite les choses, comme étant ce qu'elles sont en elles-mêmes, par rapport à nous, & à l'égard des autres êtres, & comme étant ce qu'elles sont dans leurs causes, dans leurs circonstances, & dans leurs effets: c'est-à-dire, ne nions point par aucune de nos actions la vérité d'une chose, qui est vraie: c'est-à-dire, conformons toutes nos actions à la raison: c'est-à-dire enfin, prennons la loi de notre nature pour règle de nos actions. En faisant sincérement nos efforts pour nous acquiter de ce devoir, nous rendrons ce que nous devons à l'Auteur de cette Nature [b], & de cette Loi; & nous tra-

a. *Car quand les justes n'auroient sur les injustes aucun autre avantage, il les surpassent du moins par une vive espérance*, Isocrate dans son *Discours à Demonique* pag. 18.

b. *Car pratiquer la vertu, est la manière la plus sainte de servir Dieu*, Josephe.

travaillerons en même temps à nous rendre véritablement & ſolidement heureux; félicité véritable & ſolide, propre aux créatures raiſonnables: nous ferons ce qui tend à nous rendre tranquilles ici bas: nous nous diſpoſerons à notre départ pour notre dernière & éternelle maiſon; révolution, hélas! qui pour ſi tard qu'elle arrive, arrivera pourtant bien-tôt.

Ainſi, Monſieur, vous voilà preſque débaraſſé pour le préſent de la peine, je ne puis pas proprement dire que je vous donne; mais que vous vous êtes vous-mêmes attirée; puiſque, comme vous l'avez demandé, voilà ſimplement mes penſées; à moins que je ne me ſois mal repréſenté moi-même, ce que j'avoue n'être pas impoſſible. J'ai ajoûté au bas des pages, en forme de notes, un petit nombre de citations, ſur-tout des anciens Auteurs: telles qu'elles ſe ſont tout-à-coup offertes à mon eſprit dans la réviſion de ce Traité [a]; n'aiant eu ni de recueil de lieux communs, dont je pûſſe faire uſage; ni la moindre idée d'une telle entrepriſe: ces citations ſervent quelquefois à expliquer le texte, d'autrefois à l'appuier de quelque autorité; mais elles ſerviront principalement à vous récréer; vous, dis-je, Monſieur, que je crois avoir beſoin de l'être, & qui ſavez ſi bien profiter des moindres alluſions faites par les Anciens. J'ai auſſi fait imprimer quelques exemplaires de cette *Ebauche*; non en vûe de la rendre publique, mais ſimplement pour épargner la peine de la tranſcrire [b]; puiſque j'ai formé le deſſein, non ſeulement de vous la communiquer, mais encore d'en faire part, puiſqu'elle eſt faite, à deux ou trois de mes amis; & de la laiſſer à ma famille, comme un ſecret monument du bon deſſein, que j'avois en la compoſant. Cependant la manière, dont je diſpoſerai de cet Ouvrage, & tout ſon deſtin, dépendent beaucoup, Monſieur, de votre jugement & de l'accueil, que vous lui ferez.

a. On en a ajoûté quelques-unes dans la ſeconde édition.
b. On n'avoit eu d'abord aucun autre deſſein; voiez l'Avertiſſement.

FIN.

SUP-

SUPPLEMENT.

APrès avoir déclaré, auſſi expreſſément que je l'ai fait dans la Préface, la vénération, que j'ai pour la mémoire de Monſieur Wollaſton; il me ſemble que je ne puis me diſpenſer d'en faire autant de mes ſentimens ſur tout ſon Ouvrage. C'eſt à quoi je vai conſacrer la prémière partie de ce Supplement; j'y porterai mon jugement général ſur la bonté de ce Syſtême; je dirai un mot pour en éclaircir le principe dominant; j'expliquerai juſques à quel point mes Notes critiques font contre cet Auteur.

Je donnerai enſuite la ſubſtance & la réfutation des Critiques, qui ont paru contre ce Traité.

J'ajoûterai enfin mes remarques particulières ſur la maniére d'examiner l'action de Dieu ſur les créatures, & une démonſtration abrégée & nouvelle de la Prémotion phyſique: j'ai été déterminé à en faire part au Public par la liaiſon, que cette queſtion a avec le Traité de Dieu contenu dans cette *Ebauche*, & par la manière, dont Monſieur Wollaſton a parlé de ces deux articles: il me paroit que cet Ecrivain s'eſt trop laiſſé aller dans ces deux points aux préjugez ordinaires, qui ont fait tant d'ennemis à la Prémotion phyſique.

I. PARTIE.

*Examen général & éclairciſſement du principe dominant dans l'*Ebauche de la Religion naturelle: *explication des Notes critiques du Traducteur*, &c.

SI la ſimplicité, la clarté, l'étenduc, la nouveauté d'un principe, & la facilité de répondre par ſon ſeul moien à toutes les Objections propoſées contre lui, ſont, comme on ne peut douter qu'elles ne le ſoient, les preuves de ſon excellence; le principe de Monſieur Wollaſton ſurpaſſe tous ceux, ſur leſquels on s'eſt efforcé de fonder la moralité des actes humains.

C'eſt le plus ſimple de tous les principes avancez ſur cette matière: car il ne faudra deſormais avoir recours à rien d'étranger aux actes humains: leur propre, leur ſeule nature décidera de leur bonté, ou de leur malice: elle en ſera le fondement & l'eſſence. De ce qu'un acte humain eſt un acte humain, c'eſt-à-dire, l'expreſſion pratique de quelque propoſition véritable, ou fauſſe, faite par un agent libre, il ſuit inconteſtablement, naturellement & néceſſairement, que cet acte eſt bon, ou mauvais: parceque ſi d'un côté toutes ces propoſitions pratiques, véritables, ou fauſſes, expriment une conformité, ou une contrariété à la nature des choſes; & par-là aux loix de la Nature; & par-là à la ſageſſe de l'Auteur de la Nature: & ſi d'un autre côté la nature des choſes eſt eſſentiellement bonne, ſi les loix de la Nature ſont eſſentiellement bonnes, ſi la ſageſſe de l'Auteur de la Nature eſt eſſentiellement bonne, il ſuit que la conformité à cette nature, à ces loix, à cette ſageſſe, eſt auſſi eſſentiellement bonne; & que tout acte, exprimant naturellement cette conformité, eſt eſſentiellement bon: il ſuit

au

au contraire, que la contrariété oppoſée eſt eſſentiellement mauvaiſe; & que l'acte, exprimant cette contrariété, eſt eſſentiellement mauvais. Voilà donc par ce principe la nature du bien & du mal moral établie ſur la nature, ſur la ſignification naturelle, des actes humains; mais voions ſi la même ſimplicité regne dans l'application, qu'il faut faire pour diſtinguer les actes, qui ſont les expreſſions pratiques d'une propoſition véritable, d'avec ceux qui ſont les expreſſions pratiques d'une propoſition fauſſe: rien de plus ſimple encore. Tout acte, par lequel un agent libre témoigne qu'il ſe conforme à la nature des choſes, c'eſt-à-dire, qu'il prend les choſes pour ce qu'elles ſont dans leur nature, eſt l'expreſſion pratique d'une propoſition véritable: & ſon contraire exprime une propoſition fauſſe. Encore un coup, y a-t-il rien de plus ſimple & de plus naturel que ce principe?

Mais quelle eſt la vérité, dont un acte humain eſt eſſentiellement une négation, ou une affirmation? Oh! c'eſt la plus palpable, la plus claire de toutes les véritez: la voici: *Chaque choſe eſt ce qu'elle eſt:* par exemple, un corps eſt un corps; un eſprit eſt un eſprit, faiſons en l'application. A aime ſon corps plus que ſon ame: l'amour d'A eſt une expreſſion pratique de ces fauſſetez, *le corps d'A eſt plus aimable, que ſon ame: le corps d'A n'eſt pas ce qu'il eſt, un corps moins aimable que ſon ame.* B a ſous ſes yeux un verre de vin, & un verre de poiſon; il le ſait; & il eſt convaincu que le prémier lui feroit du bien, & que le ſecond lui cauſeroit la mort; il boit pourtant celui-ci: ſon action eſt une affirmation pratique de ces fauſſetez: ce vin, ce poiſon, ne ſont pas ce qu'ils ſont: je ſai que la nature de ce vin eſt d'être une bonne liqueur; & que celle de ce poiſon eſt d'être une liqueur mortelle; mais malgré cela ce vin bon n'eſt pas du vin bon; ce poiſon mortel n'eſt pas du poiſon mortel: B prend ces deux liqueurs pour ce qu'il ſait qu'elles ne ſont pas; il confond leur nature; il nie la vérité, qui n'eſt, dans le cas préſent, qu'une conformité entre

la ſignification naturelle de ſon action, & la nature de ce vin & de ce poiſon; il ſe rend coupable de la plus ridicule de toutes les contradictions: ce que nous avancerons dans la ſuite à l'occaſion des objections, que Monſieur Clark a propoſées contre ce principe, mettra encore dans un plus grand jour cette vérité, & l'application qu'on en doit faire.

La clarté eſt le ſecond degré d'excellence particulier à ce Syſtême, le principe, qui lui ſert de fondement, eſt évident de lui-même: ſa ſimple intuition frappe, perſuade, convainc: plus on l'approfondit, plus on y trouve du vrai & du ſolide; & la foule des preuves, dont il eſt appuié, ſert moins à lui donner un nouveau degré d'évidence, qu'à faire rougir, pour ainſi dire, l'eſprit humain de l'ignorance, où il avoit été juſques ici ſur cet article. Lectures pénibles, qui dégoûtent les mortels des plus utiles recherches; argumens étudiez, qui s'offrent à nous ſous l'idée de convaincans, ſans lever dans le fonds nos principaux doutes; démonſtrations étendues, qui font ordinairement perdre de vûe la ſolidité d'un Syſtême, ſous prétexte de le démontrer dans toutes ſes parties: aûcun de ces écueils ne ſe rencontrera deſormais dans l'étude de la Morale. L'eſprit le plus bouché peut, par l'application du principe de Monſieur Wollaſton, devenir facilement un excellent moraliſte; peu de pages le feront entrer à fonds dans une ſcience, dont toute l'Antiquité n'avoit encore pû trouver les ſimples prolegomènes: & ſi un examen, fait avec toute la bonne-foi & toute l'exactitude, dont il eſt capable, ne ſuffit pas pour le faire parvenir à l'infaillibilité; il ſuffira du moins pour diminuer le nombre de ſes fautes; pour affoiblir & pour faire évanouir leur coulpe & leur atrocité.

Non ſeulement ce Syſtême eſt ſimple, & à la portée des plus foibles génies; il a encore l'avantage d'une étendue ſans bornes: point de parole, point d'action, qui ne ſoient de ſon reſſort. Poſez une fois ce principe, *Toute action a un ſens naturel auſſi ſignificatif, que celui de toute propoſition exprimée*

primée de bouche: & d'abord ſe découvre à plein la bonté morale de toutes, toutes les actions des agens libres. Dans ce principe, *l'homme ne doit mentir ni dans ſes paroles, ni dans ſes faits*, c'eſt-à-dire, *l'homme doit conformer & ſes paroles & ſes actions à la nature des choſes*, eſt renfermée la pratique de toutes les vertus & l'excluſion de tous les vices. Par ce précepte, *Traitez châque être comme étant ce qu'il eſt*, on bannit également la revolte contre la Cauſe prémière, l'abus des cauſes ſecondes, & les péchez contre la Patrie, contre le Prochain, & contre nous-mêmes.

J'ai dit *la revolte contre la Cauſe prémière*: puiſque par ce principe ſont à jamais proſcrits l'Athéiſme de ſpéculation, ou d'eſprit; & celui de pratique, ou de cœur. Je dis, Athéiſme de ſpéculation, ou d'eſprit, qui eſt cette négation de l'exiſtence de Dieu, que l'Athée fait par ſes diſcours & par ſes raiſonnemens: or ſi cette eſpèce d'Athéiſme eſt ſi marqué au coin de la folie & de l'aveuglement, qu'on croit généralement, & avec raiſon, l'eſprit humain au-deſſus de ſes atteintes; les mêmes traits, des traits plus noirs encore, ne doivent-ils pas nous rendre plus odieuſe cette eſpèce d'Athéiſme plus ſignificatif, & par conſéquent plus criminel, que le prémier; & que j'ai appellé Athéiſme pratique & de cœur, eſſentiellement renfermé dans châque action mauvaiſe, & renfermant eſſentiellement lui-même une négation de l'exiſtence de l'Etre ſuprême, exprimée par des faits?

Je ne puis me déterminer à croire, que cette penſée & cette expreſſion ſoient auſſi nouvelles, qu'elles me l'ont paru en ſe préſentant pour la prémière fois à mon eſprit: elles furent ſans doute inſpirées au Pſalmiſte dans ces paroles, אמר נבל בלבו אין אלהים, *le fou a dit dans ſon cœur, il n'y a point de Dieu.* Eſt-ce qu'on peut parler *dans le cœur*, qui eſt le ſiège de la volonté? Oui, l'impie, ce fou, ce fou à l'extrême, qui nie par des faits le fait le plus conſtant, qui fût jamais, ou qu'il ſoit poſſible d'imaginer, l'exiſtence, ou, ce qui revient au même, la ſageſſe de l'Etre néceſſaire; ce

ſou parle dans ſon cœur, & par ſon cœur; & c'eſt la honteuſe proſtitution, qu'il fait de ce cœur aux créatures, qui renferme, exprime, déclare authentiquement & néceſſairement la négation de l'exiſtence du Créateur. Ce qui ſuit immédiatement ces paroles du Prophète, confirme cette explication: השחיתו, *ils ſe ſont corrompus*; התעיבו עליליה, *ils ont commis des actions abominables*, &c. cette corruption, ces actions abominables; voilà les preuves, la déclaration, l'expreſſion de cet Athéiſme, de cette folie, que le Prophète avoit en vûe dans tout le 14. Pſeaume.

J'ai dit *l'abus des cauſes ſecondes*: car ſi nous les traitons conformément à ce qu'elles ſont; nous les emploierons uniquement à la conſervation de notre être, & à l'amélioration de notre bien-être; nous ne les mettrons, ni au-deſſus, ni au niveau, de leur Auteur, nous ne leur rendrons, pour ſi excellentes, pour ſi accomplies, qu'elles ſoient, que les honneurs, qu'il n'eſt pas défendu de rendre à des êtres, que leur excellence & leurs perfections n'ôtent point de la catégorie d'êtres créez, nous tiendrons notre rang; & nous le laiſſerons tenir, ſans jalouſie & ſans murmure, aux créatures, en faveur deſquelles il a plû à un Dieu, libre dans le choix des objets de ſes faveurs, de déploier ſa puiſſance avec une ſpéciale effuſion de ſa libéralité.

J'ai dit *les péchez contre la Patrie, contre le Prochain, & contre nous-mêmes*: & par-là ſont renvoiez dans les maudits abimes, d'où ils ſortirent, ces monſtres hideux, qui font de cet Univers une ébauche de l'enfer; la Tyrannie & le Deſpotiſme, qui traitent les hommes, ou comme des buches inſenſibles à la douleur & aux ſupplices, ou comme des reptiles privez de raiſon, de liberté, de conſcience, & de propriété; l'Indépendance & l'Anarchie, qui traitent inſolemment les images du Gouverneur ſuprême d'uſurpateurs, &, pour ainſi dire, d'hommes ſans créance; les loix, les ſermens, & les contracts les plus ſolemnels, de liens, qu'il eſt permis de rompre toutes les fois que le dictent l'amour propre & l'intérêt; l'ordre & la Hiérarchie de bagatelles, qu'un hom-

homme noblement impatient du joug, c'eſt là le langage de l'Indépendance, ne reſpecte que quand cet ordre & cette Hiérarchie lui aſſurent à lui-même le thrône; l'orgueil, qui nous repréſente à nous-mêmes ſous de traits brillans & flatteurs, & douez d'un mérite chimérique au préjudice de ceux qui en ont un réel & ſolide, la volupté, qui d'une voix molle & efféminée nous crie ſans ceſſe, que nous ſommes nez uniquement pour vivre & pour mourir dans ſon ſein impur, &c.

L'étendue de ce principe ne ſe borne pas en un mot à établir la nature des actes humains; il établit auſſi entr'eux une différence eſſentielle & priſe de leur propre nature. La preuve de cette différence ſuit du raiſonnement, que nous avons fait plus haut: car s'il y a entre le oui & le non, entre le blanc & le noir, entre l'exiſtence & la non-exiſtence, une différence priſe de la nature du oui, du blanc, de l'exiſtence, & de celle du non, du noir, de la non-exiſtence; il doit y avoir par conſéquent entre le bien & le mal moral, entre l'acte bon & l'acte mauvais, une différence priſe de la nature du bien moral, & de l'acte moralement bon, qui ne ſont qu'un oui, qu'un blanc, qu'une affirmation d'exiſtence; & de celle du mal moral, & de l'acte moralement mauvais, qui ne ſont qu'un non, un noir, une négation d'exiſtence: il y a enfin une différence eſſentielle entre la ſignification de l'action bonne, ſignification, dans laquelle ſeule conſiſte ſa bonté morale; & la ſignification de l'action mauvaiſe, ſignification, dans laquelle conſiſte ſa malice morale. Tout cela eſt évident à ceux qui ne cherchent point à s'aveugler, & qui avouent qu'un & un font deux, & non pas un; & qu'un ne peut pas avoir en même temps la nature d'un & de deux: encore moins celle d'un & de rien.

Au reſte l'aſſertion d'une puiſſance de ſignifier, & d'une ſignification actuelle dans les ſignes & dans les actions, dans tous les ſignes & dans toutes les actions, & plus expreſſive même dans les actions que dans les paroles; cette aſſertion, dis-je, n'eſt ni ſi téméraire, ni ſi facile à détruire que les Criti-

Critiques pourroient bien ſe l'imaginer: les plus grands hommes l'ont admiſe; l'expérience en confirme la verité; le raiſonnement la démontre.

1. Que les plus grands hommes de toute Nation, de toute Religion, de tout ſiècle ſoient tombez d'accord de cette vérité; c'eſt ce que prouve la citation d'un grand nombre d'Auteurs, faite dans les prémières Sections de cet Ouvrage; & celle d'un grand nombre d'autres, qu'il ſeroit facile d'alléguer, s'il en étoit beſoin.

2. L'expérience confirme cette aſſertion: car lorſqu'un homme mange, ou boit avec avidité; ne marque-t-il pas plus expreſſément par-là qu'il a faim, ou ſoif, que s'il ſe contentoit de dire, *j'ai faim*, ou *j'ai ſoif*? Lorſqu'un homme s'aſſied après une longue promenade; n'exprime-t-il pas par ſon action, ou plûtôt ſon action n'exprime t-elle pas plus naturellement ſa laſſitude que ces paroles, *je ſuis fatigué*? Lorſqu'un autre ſe promène ſeul, à pas lens, mordant ſes doits, le chapeau enfoncé ſur ſes yeux; tout cela ne ſignifie-t-il pas plus clairement qu'il eſt dans la méditation, que s'il diſoit ſimplement, *je médite*? Les exemples de cette vérité s'offrent en foule.

3. Le raiſonnement démontre la réalité de la ſignification 1. attribuée aux actions en général, 2. attribuée à châque action en particulier, 3. attribuée à châque action en particulier dans un plus grand degré d'énergie qu'aux paroles.

1. Les actions ont une ſignification, qui peut être conforme, ou contraire à la vérité: car, pour ne point répéter les argumens alléguez par Monſieur Wollaſton, ſi elles n'avoient point une telle ſignification, il s'enſuivroit qu'un muet ne pourroit point mentir, parcequ'il eſt privé de l'uſage de la parole, & qu'il ne peut exprimer la vérité que par ſignes; conſéquence auſſi abſurde que le principe, d'où elle ſuit, eſt faux: car lorſque je demande à un muet, ſi un tel chemin n'eſt pas celui qui conduit à une telle ville, & qu'il me répond par un ſigne, qui me fait croire, qu'oui,

&

& qu'il ſait devoir produire cet effet, quoique le chemin, qu'il me montre, ne ſoit pas le véritable; ſon ſigne, ſon action, quelle qu'elle ſoit, renferme & exprime une fauſſeté; & cette expreſſion d'une fauſſeté n'eſt-elle pas auſſi directe; c'eſt à-dire, ne contredit-elle pas auſſi directement la vérité, que ce monoſyllabe *oui* proféré par un autre homme, à qui je ferois la même queſtion, & qui me répondroit par le même menſonge? Le menſonge du premier ne conſiſte pas ſimplement dans ſon inclination de tête, ou dans le mouvement de ſon bras; le menſonge du ſecond ne conſiſte pas ſimplement dans l'articulation du monoſyllabe: l'un & l'autre conſiſtent dans le moien, quel qu'il ſoit, cela eſt indifférent, emploié pour me faire croire ce qui n'eſt pas; pour me faire croire que la perſonne, qui me répond, penſe ce qu'elle ne penſe point; & pour me faire croire enfin qu'elle prend, & que je dois prendre un tel chemin pour ce qu'il n'eſt pas dans le fonds. Ce ſigne, cette action, ce mouvement du bras, ou de la tête, qui me fait croire tout cela, & qui me dit, *c'eſt le chemin, qui conduit à une telle ville*; voilà uniquement ce qui ment; voilà proprement ce qui renferme un ſens contraire à la vérité.

2. Toute action, tout acte fait par un agent libre, a un pareil ſens: car ſi nous conſiderons cet acte, comme étant l'opération d'une ſubſtance ſpirituelle; cette opération eſt ſimplement une perception, ou un jugement, ou un acte de la volonté. Si c'eſt une perception, une ſimple idée; elle n'eſt autre choſe qu'une image, un portrait, une repréſentation de quelque objet: or une image d'un certain objet a eſſentiellement ce ſens; *l'objet, que je repréſente, eſt ainſi que je le repréſente.* Donc toutes les idées, toutes les perceptions renferment néceſſairement ce ſens, *les objets, dont nous ſommes les images, ſont ainſi que nous les repréſentons.* Si ces actes paſſent à la catégorie des jugemens; la vérité, que j'établis, s'offre à nous dans un plus grand degré d'évidence: car tout jugement n'eſt qu'une liaiſon d'idées; ou plûtôt une affirmation, ou une négation de la liaiſon, qui eſt

entr'elles; cela n'a beſoin d'aucun éclairciſſement: tout jugement ſignifie eſſentiellement que l'ame, qui juge, conſidère ſous certains rapports l'objet de ſes jugemens. Un pareil ſens n'eſt pas moins exprès dans les actes de la volonté; puiſque l'ame ne pouvant pas vouloir ſans vouloir quelque choſe, châque fois qu'elle veut, châque acte de volonté qu'elle produit, ſont des déclarations réiterées de ces propoſitions, *une telle, ou telle choſe eſt digne d'être l'objet de ma volonté: je la veux, & j'ai raiſon de la vouloir.*

Si nous conſiderons enfin les actes humains, comme étant de certains mouvemens phyſiques de quelque quantité de matière, qui ſont les effets des opérations de l'ame; nous trouverons qu'ils ne ſont pas moins ſignificatifs. Tout mouvement en général ſignifie que le corps mû a reçû d'un autre corps des impulſions, auxquelles il n'a pas été capable de réſiſter: mais outre ce ſens général, il y en a de particuliers, attachez eſſentiellement aux directions particulières du mouvement: & ces directions particulières étant, lorſqu'il n'y a point d'obſtacle, néceſſairement ſuivies de certains effets; elles importent par conſéquent néceſſairement dans le moteur la volonté de produire les effets inſeparables de ces directions particulières. Toutes les fois que je m'aſſois, ſans y être forcé par quelque objet extérieur; mon action ſignifie que mon ame veut que le corps, qu'elle anime, ſoit dans le repos; & la direction particulière, que les eſprits animaux reçoivent alors, & qui produit ma *ſeſſion*, pardonnez ce terme, toutes les fois que leur mouvement reçoit la même direction, eſt la propoſition pratique, qui exprime cette vérité, *l'ame veut que le corps ſoit en repos*, plus intelligiblement même, que ne le feroient de ſimples paroles, comme nous allons le voir.

3. Tout acte d'un agent libre a une ſignification plus expreſſe que les paroles. L'expérience ne nous fait-elle pas ſentir, que les faits apportent dans notre eſprit un plus grand degré de conviction, que les raiſonnemens les plus plauſibles? Un homme, qui pratique la vertu, ne paſſe-t-il pas

pas pour plus réellement vertueux qu'un autre, qui ne fait que la prêcher? L'exemple n'eſt-il pas la plus efficace de toutes les exhortations? D'ailleurs l'énergie du ſens de chaque action eſt générale: tout homme s'y rend; il n'eſt pas beſoin d'interprète pour l'expliquer; ſauvages & hommes civiliſez, tout entend que l'action d'un homme, qui en tue un autre, ſignifie qu'il a la volonté, ou le droit de le tuer: voiez ce que l'Auteur rapporte, pour prouver cette vérité, page 6. 7. &c.

4. Les charmes de la nouveauté brillent avec éclat dans tout ce Syſtême: l'Auteur y eſt original, même dans les choſes dites mille & mille fois par d'autres Ecrivains: mais à quoi bon retracer ce que le Lecteur a ſenti lui-même dans la lecture de tout ce Traité; ce qu'il ſavoit peut-être avant que d'avoir commencé à le lire; ce qui a ſi fort piqué la curioſité du Public; & ce qui a principalement fait un ſi grand nom à Mr. Wollaſton.

En dernier lieu ce Syſtême a l'avantage de lever les difficultez propoſées ſur la nature du bien & du mal moral, mieux qu'aucun des autres Syſtêmes publiez ſur cette matière: c'eſt un grand motif pour nous porter à l'adopter: & s'il n'exclud pas entiérement tous nos doutes; cependant ces doutes, tombant plûtôt ſur quelque branche particulière du principe, qui ſert de fondement à ce Syſtême, que ſur le principe même, ne doivent pas nous empêcher de lui donner la préférence. Voilà la nature de quelques remarques critiques, que j'ai miſes au bas de quelques pages: elles portent coup ſur quelque endroit de l'édifice: elles n'en ſapent pas le fondement.

Telle eſt l'objection de Monſieur **, page 24. elle accuſe d'un défaut de juſteſſe ce raiſonnement de l'Auteur: *En refuſant de ſoulager un pauvre*, &c. *je nie que ſa condition en particulier, que la Nature humaine en général, que ces déſirs mêmes & cette attente, que j'aurois moi même en pareil cas; je nie, dis-je, que tout cela ſoit ce qu'il eſt réellement.* L'objection tombe préciſément ſur la négation de la condi-

tion préſente, & par conſéquent de la nature, du pauvre. La condition, ou la nature, du pauvre eſt ſimplement, ſelon Monſieur **, d'avoir beſoin de ſecours: la nature du pauvre eſt, ſelon Monſieur Wollaſton, d'avoir beſoin d'un ſecours, que ceux qui le peuvent, doivent lui procurer; éclairciſſons ces termes. L'idée du pauvre, ſelon l'un, ne renferme que la ſimple privation du néceſſaire: l'idée du pauvre, ſelon l'autre, en renferme trois; l'idée d'un homme privé du néceſſaire; l'idée de la privation d'un néceſſaire, que les riches doivent fournir; l'idée de la privation d'un néceſſaire, que les riches doivent fournir, & que moi par conſéquent, qui ſuis riche, dois fournir comme les autres. Ces trois idées ne ſont pas renfermées dans la nature du pauvre; ſi elles le ſont, vous ne l'avez pas du moins prouvé; or ce raiſonnement fondé ſur la nature d'une choſe, que vous entendez dans un ſens, & que j'entends dans l'autre; la ſuppoſition que je dois l'entendre dans le vôtre, quoique vous ne m'en aiez rien prouvé; l'impoſſibilité, où vous êtes de me prouver par votre principe, que l'idée de la pauvreté renferme les trois idées, que vous lui attribuez; voilà le vuide à remplir, voilà le défaut de juſteſſe, que je trouve dans votre raiſonnement, dit l'Auteur de l'Objection à l'Auteur du Syſtême.

Monſieur Wollaſton peut repliquer, que ſon but n'eſt pas de définir la nature de châque être en particulier; mais qu'il fonde en général la bonté, ou la malice morale des actes humains, ſur cette nature telle qu'elle eſt, ou qu'on la croit être: mais puiſque l'Auteur eſt deſcendu dans certains cas particuliers; & entr'autres dans le refus de l'aumône, il ne devoit pas fonder la malice morale de ce refus ſur une idée ſuppoſée de la pauvreté. Je l'ai dit, & je le répète; l'objection de Monſieur ** contre la négation prétendue de la condition actuelle du pauvre, qu'on ſuppoſe renfermée dans le refus de l'aumône, eſt indiſſoluble.

Cependant cette difficulté ne ſape point; elle n'attaque pas même tout le raiſonnement de l'Auteur, qui tend à prou-

prouver que le refus de l'aumône ſeroit une oppoſition à la Nature humaine en géneral, dont le bien & l'ordre exigent que ceux qui ont trop, faſſent part de leur ſuperflu à ceux qui n'ont pas aſſez; à la ſageſſe de l'Etre ſuprême, qui a voulu donner, par ce partage inégal des biens de la fortune, occaſion à la pratique des plus excellentes vertus; & en un mot aux ſentimens, que nous aurions nous-mêmes en pareil cas: or ſi l'oppoſition à la Nature humaine, à la ſageſſe de l'Etre ſuprême, & au dictamen de notre conſcience, eſt un mal moral de ſa nature; le refus de l'aumône, qui renfermeroit cette oppoſition, eſt évidemment mauvais de ſa nature; & par une troiſiême conſéquence eſſentiellement différent de la charité: & quant à ces idées, le principe & le raiſonnement de l'Auteur ſont au-deſſus de toute atteinte.

Les remarques critiques, que j'ai miſes au bas de quelques pages, ſont auſſi de la même nature.

Lorſque je demande, par exemple, page 28. ce qu'il faudroit répondre à un homme, qui nieroit qu'il y ait quelque action, qui ne porte aucune atteinte ſur aucune vérité, ou qui n'en exprime aucune: ce n'eſt pas que je nie qu'une action indifférente ſoit telle que la définit l'Auteur; mais je m'attendois, comme il eſt naturel de s'y attendre, qu'il me prouveroit qu'il y a réellement des actions, qui ne bleſſent aucune vérité, & qui n'en expriment aucune: & j'appelle un défaut d'exactitude de ſuppoſer la réalité des actions indifférentes, comme Monſieur Wollaſton la ſuppoſe dans pluſieurs endroits de ſon Livre, ſans rien dire pour refuter l'opinion, où je ſuis, que toutes les actions des hommes affirment, ou nient quelque vérité de quelque degré d'importance.

Lorſque page 44. je fais une objection contre ce que l'Auteur dit, qu'on ne peut pas au pied de la Lettre aſſurer, où eſt un homme, lorſqu'on ne l'a pas ſous les yeux; je l'ai fait, parcequ'il m'a paru qu'il s'eſt en cela écarté de ſon grand principe, & que cet écart favoriſe les reſtrictions

mentales & les équivoques; je dis qu'il s'eſt écarté de ſon grand principe; car il faut, ſelon lui, examiner dans toute ſorte de cas toutes les circonſtances, parcequ'elles peuvent ſouvent changer leur nature: or dans le cas, dont il s'agit, il ſe fait un amas de circonſtances, qui équivalent à la certitude de la vûe: je m'explique. A ne void point B, je l'avoue; mais il ſait que B eſt dans un endroit, d'où il ne pourroit être ſorti ſans avoir été apperçu par A. La nature du cas eſt entiérement changée: cette dernière circonſtance, & cette dernière certitude contrebalancent les prémières: A ſait auſſi certainement que B eſt dans la chambre voiſine, que s'il avoit actuellement les yeux fixez ſur lui: & A ne peut aſſurer qu'il ignore où eſt B, ſans violer ce grand principe; *Aiez égard dans toute ſorte de cas à toutes les circonſtances, qui peuvent changer leur nature.* Je dis en ſecond lieu, que cet écart favoriſe les reſtrictions mentales & les équivoques: car elles ne ſont que des ſignes, ou des paroles, dont on ſe ſert pour faire croire qu'on croid ſoi-même une choſe qu'on ne croid pas: ſignes, ou paroles, auxquels on donne une ſignification différente de celle, que leur doit naturellement donner celui à qui ils ſont faits, ou dites. N'eſt-ce pas là le cas?

Lorſque Monſieur Wollaſton admet page 61. & ailleurs, les perceptions dans les bêtes; j'ai renvoié à cet endroit à me plaindre que ce ſentiment va trop loin. La perception n'eſt pas une faculté de la matière; donc il y a dans les bêtes une ſubſtance différente de la materielle: voilà mon objection, & je croi que le ſentiment, qu'elle attaque, va trop loin; pourquoi? Parcequ'il tend à prouver que cette ſubſtance, qui eſt dans les bêtes, différente de la materielle, a abſolument les mêmes facultez que notre ame: & par une troiſiéme conſéquence qu'elle a une même eſſence & une même nature: car les argumens *à poſteriori*, qui ſelon vous prouvent que l'ame des bêtes n'eſt ſuſceptible que de perceptions momentanées, ſeparées de toute réflexion ſur le paſſé & ſur l'avenir, prouvent, ſelon moi, que les perceptions

des

des bêtes sont accompagnées de réflexion sur le passé & sur l'avenir: on en void mille exemples dans presque toutes les espèces des bêtes: je n'en rapporte aucun, parceque je veux abréger; & qu'ils se présenteront en foule à l'esprit du Lecteur. *Concedo totum*, m'a répondu une personne, à qui je proposois la difficulté; qu'en conclurrez vous? J'en conclurrai que la seule différence entre l'homme & la bête ne consisteroit, suivant ce principe, que dans une plus parfaite disposition des organes des corps, auxquels sont unies les ames de l'homme & de la bête: mais que dans le fonds la bête seroit homme; l'homme seroit bête; la bête seroit Ange; l'Ange seroit bête; je fremis en pensant à l'autre conséquence. Voilà donc ce que je blâme: un principe, d'où coulent de si étranges conséquences; & qui me met au rang des *animaux*, *qui n'ont point d'entendement*. Fausse humilité! Grossière abnégation de soi-même! Je sai bien que le Système, qui fait des bêtes des composez purement materiels & machinaux, est accompagné de grandes difficultez: mais celui qui leur attribue une ame, est accompagné de difficultez encore plus grandes. D'ailleurs Monsieur Wollaston dit positivement, que *les bêtes n'ont que des perceptions momentanées; elles n'ont ni réflexion sur le passé, ni prévoiance pour l'avenir;* il n'en rapporte pourtant aucune preuve: voilà derechef ce dont je me plains; moi, qui ne me détermine jamais à quitter une opinion, sans y être engagé par des raisons, que je regarde comme convaincantes.

Lorsque je dis, page 149. que Tertullien peut donner deux réponses à l'objection, qu'on lui fait; c'est parceque je ne trouve pas concluans les argumens, dont on se sert dans l'endroit cité, pour le refuter. Ni je ne suis pas du sentiment de Tertullien; ni je ne prétends pas en ce point deffendre ce Père: mais en rapportant son opinion touchant la génération des ames, supposée assez légérement à mon avis, fondée sur la ressemblance, que les enfans ont avec leurs pères; on ne refute que foiblement cet argument, auquel on pouvoit

voit néanmoins couper court en deux mots. Voiez page 152.

Lorſque je trouve à redire à l'inſinuation réiterée, que donne l'Auteur, que l'ame peut être ſans quelque penſée actuelle; & lorſqu'il me cite le ſommeil entr'autres pour un exemple de cette interruption; c'eſt parceque je croi que l'ame penſe auſſi bien pendant le ſommeil, que hors du ſommeil: & je fonde mon opinion ſur pluſieurs raiſons.

1. La penſée actuelle eſt auſſi eſſentielle à l'ame, que l'extenſion & la figure actuelle le ſont à la matière.

2. L'expérience me démontre que je penſe quelquefois en dormant: la même expérience ſe trouve vraie à l'égard de tous les hommes: les conjectures morales, car pour de preuves phyſiques, on n'en a point: les conjectures morales, ſur leſquelles on bâtit le ſentiment oppoſé, ont à-peine quelque choſe de plauſible; moins encore quelque choſe de convaincant. Dira-t-on que ſi j'avois en dormant quelque penſée, il m'en reſſouviendroit à mon reveil? Mais ſi cette objection avoit quelque force, elle prouveroit auſſi qu'il y a eu hier, & même aujourd'hui un temps, où, quoiqu'éveillé, j'ai été ſans quelque penſée actuelle; & que je n'ai pas fait quelque action, que j'ai pourtant faite, parceque je n'ai aucun ſouvenir ni de ces penſées, ni de ces actions.

3. Quoique mes ſens extérieurs & mon corps en général ſoient dans le repos, mes eſprits animaux ne le ſont pourtant pas: de ce qu'ils ſont dans un mouvement perpetuel, il ſuit qu'ils font de perpetuelles impreſſions ſur mon ame, ou ſur ſon véhicule: & par conſéquent ils excitent, ſuivant l'ordre établi entre l'ame & le corps, continuellement dans cette ame de nouvelles penſées actuelles. Ces eſprits animaux ſuivent, ſelon toutes les apparences, plus particuliérement pendant le ſommeil, les dernières impreſſions cauſées immédiatement avant ce ſommeil par les objets extérieurs; & delà vient que nous apprennons plus facilement, & que nous re-

retenons plus long-temps, ce que nous avons lû, ou entendu, immédiatement avant ce ſommeil: mais quelles que ſoient les impreſſions, qui cauſent le mouvement des eſprits animaux; il eſt conſtant qu'ils ſont toûjours en mouvement: & de-là ſuit la continuation, ou la continuelle réiteration de penſées actuelles dans l'ame. Je finis cet article par ce court dilemme. Ou l'ame penſe indépendamment des impreſſions, faites ſur elle par les eſprits animaux, ou elle ne penſe que dépendamment de ces impreſſions: ſi elle penſe dépendamment de ces impreſſions; le raiſonnement, que je viens de faire plus haut, prouve que l'ame n'eſt jamais ſans penſée actuelle: ſi l'ame penſe indépendamment des impreſſions faites ſur elle par les eſprits animaux; pourquoi ne penſeroit-elle pas pendant que le corps eſt en repos; pendant, ſuppoſé que cela fût, que les eſprits animaux ſont dans une entière inaction: & ſi l'ame enfin penſe tantôt dépendamment, & tantôt indépendamment de ces impreſſions; pourquoi ne penſeroit-elle pas pendant le ſommeil indépendamment d'elles. D'ailleurs on me prouve l'interruption des penſées actuelles ſans me rien dire pour la prouver: méthode, que je n'aimai, & que je n'aimerai, jamais.

Lorſque page 104. & ailleurs, je renvoie à ce Supplement, à décharger mon cœur ſur la manière, dont Monſieur Wollaſton a traité l'action de Dieu ſur les créatures; c'eſt parceque je croi qu'il a trop donné aux préjugez contre la prémotion phyſique, & le concours actuel, immédiat, & prédéterminant de la Cauſe prémière dans les actions des cauſes ſecondes: mais je reſerve cet article pour en faire la troiſiéme Partie de ce Supplement, où, après avoir fait dans la 2. une courte diſſection de deux Critiques, qui ont paru, de Monſieur Wollaſton, je démontrerai la réalité de cette prémotion & de ce concours.

Lorſque j'ai fait dans quelques autres endroits des remarques de cette nature: je n'ai nullement eu en vûe de diminuer le prix de l'Ouvrage en général: ce n'eſt pas non plus pour me mettre en parallèle avec Monſieur Wollaſton; je me

connois trop bien pour me laiſſer aller à un tel monſtre d'orgueil: ce n'eſt pas non plus par un eſprit de critique que je l'ai fait; on le découvrira aiſément par le ſtyle de mes remarques; puiſque lorſque je dis qu'une comparaiſon, ou une preuve, n'ont pas toute l'évidence, que l'Auteur ſuppoſe qu'elles ont; j'avertis auſſi-tôt le Lecteur, que cette évidence ſe trouve dans quelque autre preuve, pour l'empêcher de fixer ſon jugement ſur celle que je ne trouve point tout-à-fait concluante. L'excès contraire; c'eſt-à-dire, mon peu d'inclination à critiquer l'Auteur, m'a fait tomber dans une faute: c'eſt la note de la page 180. je l'y ai ajoûtée en reliſant mon manuſcrit avant que de l'envoier à l'Imprimeur: j'y ai voulu adoucir la penſée de Monſieur Wollaſton, ſans faire réflexion, qu'il eſt en d'autres endroits poſitif ſur cette matière. Au reſte ces oppoſitions de quelques-uns de mes ſentimens à quelques-uns de ceux de Monſieur Wollaſton, touchant quelques points de Philoſophie, ne viennent que du trop grand attachement de cet Auteur aux ſentimens de Monſieur Newton; & de l'étude, que j'ai faite d'une Philoſophie preſque entiérement contraire.

J'ai donc fait ces notes 1. Pour empêcher, comme je l'ai déjà dit, que le Lecteur ne s'arrête ſur ces endroits, que je regarde comme un peu foibles; permis à lui d'en faire ce qu'il lui plaira. 2. Pour empêcher qu'on croie que le ſuffrage, que je donne au principe dominant dans tout ce Syſtême, ſe répande univerſellement ſur toutes les parties, dont ce Syſtême eſt compoſé. 3. Pour éviter l'écueil ordinaire des Commentateurs & des Traducteurs, qui aiment ſouvent mieux donner une infinité de démentis au bon ſens, à la vérité, & à leurs propres lumières, que d'avouer que les Auteurs, dont ils commentent, ou traduiſent, les Ouvrages, aient pû donner à faux une ſeule fois. 4. Parceque mes amis m'ont appris qu'une perſonne travailla *uniquement par plaiſir*, c'eſt ſon expreſſion, à la correction de ma Traduction, & à la critique de ma critique; même avant que j'euſſe commencé d'y travailler; & je ſuis bien aiſe de lui donner

ner ſi beau jeu en lui déclarant mes ſentimens avec tant de naïveté.

Je paſſe enfin à la ſeconde Partie de ce Supplement, après avoir répété ma prémière aſſertion. Malgré ces éclipſes momentanées de juſteſſe & de préciſion, dont j'ai chargé Monſieur Wollaſton, je ne laiſſe pas de ſoûtenir que ſon Syſtême eſt le plus intelligible, le plus raiſonnable, le plus vrai, le plus convaincant, j'ajoûte le mieux digéré, que nous aions ſur cette matière. Le ſoleil ceſſe-t-il d'être le plus brillant des aſtres, pour quelque macule, que les Aſtronomes y peuvent avoir découvert?

II. PARTIE

DU

SUPPLEMENT.

*Extrait & réfutation des Critiques de l'*Ebauche de la Religion naturelle.

LE prémier, qui ſe ſoit mis ſur les rangs pour briſer une lance avec Monſieur Wollaſton, eſt un Anonyme, qui y a ſi bien réuſſi, qu'il s'eſt attiré deux réponſes, où quelques conjectures très deſavantageuſes à ſa Religion ſont fortifiées par les preuves, qu'on y allègue, de ſon ignorance, & par les démonſtrations, qu'on y fait, de ſa mauvaiſe foi: je n'aurois pas voulu perdre le temps à le retirer de ſes ténèbres, ni à lui reprocher ſa préſomption, ſi deux judicieux Ecrivains ne lui avoient fait l'honneur de le réfuter: mais la vérité avoit été mal repréſentée, un grand nom avoit été attaqué ; ces deux motifs ont fait paſſer ces deux Auteurs par-deſſus le néant de l'Anonyme; & c'eſt de leurs réfutations, dont je vai donner ici la ſubſtance.

„ Ce Cenſeur, dit Monſieur de la Chapelle dans l'Extrait „ de l'*Ebauche de la Religion naturelle*, qu'il a inſeré dans la „ ſeconde partie du douſiéme Tome de ſa *Bibliotèque Anglo-ſoiſe*, commence par l'éloge, d'où il paſſe rapidement à „ la ſatire; *il réuſſit auſſi peu dans l'un que dans l'autre*, ajoûte „ l'Auteur de *la Deffence du Principe de Monſieur Wollaſton*. „ S'il faut croire ce Critique, *les gens d'eſprit & de jugement „ peuvent avoir le malheur de ſe laiſſer prévenir contre la* „ diſtinction *du bien & du mal moral*; & ils furent les pré- „ miers à ſe réjouir de ce que notre Philoſophe fondoit la „ Morale ſur des principes trop foibles pour la ſoûtenir: ce

„ qu'il

„ qu'il dit eſt vrai en partie; car avant que d'avoir lû „ l'Ouvrage, & ſur la ſeule réputation de la nouveau- „ té du Syſtême, toute la Cabale libertine parut charmée, „ & comme dans des tranſports de joie: mais ce grand „ feu ſe rallentit bien-tôt; & je ne ſai ſi ce prémier Criti- „ que n'eſt point de ces prétendus gens d'eſprit, qui furent „ pris pour dupes? Cette conjecture de Monſieur de la Chapelle n'eſt pas trop mal fondée, dit l'Auteur, que j'ai déjà cité: „ car parler des erreurs réelles de ceux qui n'ont „ point de Religion, avec cet air de tendreſſe & de com- „ paſſion; & parler au contraire avec tant de dégoût & de „ mépris des erreurs ſuppoſées de ceux qui eurent beaucoup „ de Religion, eſt un langage, qui ſonne très mal dans la „ bouche d'un homme, qui a quelque Religion. Mais l'Anonyme avoit ſans doute été piqué par la note, où Monſieur Wollaſton a tancé ceux qui, pour affecter une trop grande liberté de penſer, ne penſent qu'à demi: c'eſt la remarque de l'Auteur d'un petit Eſſai, compoſé à l'occaſion de la prétendue refutation du Principe de Monſieur Wollaſton. Voilà la réputation, que l'Anonyme s'eſt acquiſe par rapport à la Religion; voions s'il s'en eſt fait une plus jolie par rapport à l'eſprit & au jugement.

On ne s'attendroit pas qu'un homme, qui a dit d'un Auteur, *qu'il mérite tous les applaudiſſemens, qu'il a reçûs; & qui en a reçû autant qu'il lui étoit poſſible d'en recevoir:* qui ajoûte, *que le principe de cet Auteur peut, avec les reſtrictions néceſſaires, être rendu aſſez bon*; qui conclut en déclarant, *que les beautez, répandues dans l'Ouvrage du même Auteur, ſont très nombreuſes; & qu'elles font voir qu'il étoit doué d'une très profonde pénétration d'eſprit*, &c. on ne s'attendroit pas, dis-je, que le même homme ſe ſerviroit, en parlant du même Auteur & du même Ouvrage, des expreſſions crocheterales, *réponſe ridicule & extravagante, abſurdité étonnante, notions bizarres*, &c. Quelle liaiſon dans ces éloges & dans ces injures! voilà pourtant celle qu'on trouve dans la Critique de l'Anonyme.

Une des plus ingénieuſes remarques de ce Critique attaque le titre, que Monſieur Wollaſton a donné à ſon Livre: „ Je voudrois, dit-il, obſerver à préſent la manière, dont „ cet Auteur ſe tire des objections, qu'il ſuppoſe faites contre la XI. Propoſition de la prémière Section: cette Propoſition eſt une conſéquence de la IX. & je l'appelle ſa „ définition du bien & du mal moral; quoiqu'on dût peut-„ être plûtôt l'appeller ſimplement la définition du mal moral; & il ſeroit mieux de changer le titre d'*Ebauche de la „ Religion naturelle*, en celui d'*Ebauche de la nature du mal „ moral*: car la principale notion de l'Auteur étant que le „ vice conſiſte dans le menſonge; il eſt aiſé de remarquer „ que tous ſes efforts, dans le cours de ſon Ouvrage, tendent plûtôt à réduire tous les vices à ſa notion, qu'à faire „ voir comment la vertu conſiſte dans la conformité avec la „ vérité. Pour faire ſentir la juſteſſe de cette remarque il ſuffit de renvoier à la VII. Propoſition de la I. Section de cet Ouvrage, & au ſecond article de la IV. Propoſition de la même Section. D'ailleurs, ſuppoſé même qu'il fallut, ce qu'il ne faut pourtant pas, changer le nom de cette définition, ajoûtons même de cette Section; ſuit-il qu'il faudroit changer celui de tous les autres Traitez, qui la ſuivent? Les démonſtrations de l'exiſtence de Dieu, de l'immortalité de l'ame, de la création du Monde, &c. ne ſeroient-elles pas bien nommées, ſi on les appelloit, *Ebauches de la nature du mal moral*?

Si on doit trouver à redire à un titre, c'eſt uniquement à celui de la Brochure de l'Anonyme: il n'exprime pas moins la modeſtie de ſon Auteur, que la vérité; *Examen & Réfutation de la principale notion dominante dans l'Ebauche de la Religion naturelle*, voilà le titre qu'on lui a donné. „ Il au-„ roit été naturel de ſuivre dans la réfutation la méthode, „ dont Monſieur Wollaſton s'étoit ſervi dans le Livre, „ qu'on prétendoit réfuter: cet Auteur va pas à pas; de vérité en vérité, de démonſtration en démonſtration: ſes Propoſitions dépendent l'une de l'autre; & les véritez, qu'il af-

affirme, coulent d'une foule d'argumens bien liez: on devoit donc faire sentir dans le même ordre ses erreurs & ses faux pas. C'est pourtant à des réflexions, dont la plûpart sont contradictoires, qui sont toutes sans liaison & sans ordre, dont aucune n'apporte avec soi la moindre conviction, & qui ne font qu'embrouiller la matière, dont il s'agit, au lieu de l'éclaircir; c'est, dis-je, à de telles réflexions, qu'a été donné le titre d'examen & de refutation d'un principe, dont Monsieur Wollaston n'auroit jamais pû faire une aussi heureuse application, que celle qu'il en a faite, sans plusieurs années de méditation & d'étude.

Ces réflexions tendent à accuser cet illustre Ecrivain 1. De n'avoir donné qu'une définition imparfaite de la nature du bien & du mal moral, & de ne s'y être point scrupuleusement attaché. 2. D'avoir admis un principe, d'où il suit qu'il n'y a aucune inégalité ni entre les vertus, ni entre les vices. 3. D'admettre qu'il y a des véritez, qui ne sont d'aucune importance. 4. De se tirer mal des objections, qu'il propose lui-même contre son Système. Examinons en abrégé combien ces accusations sont mal fondées.

1. La première raison, que l'Anonyme allègue pour prouver que la définition, que Monsieur Wollaston a donnée du bien & du mal moral, est, qu'il peut y avoir des actes mauvais, quoique conformes à la nature des choses; donc la bonté morale des actes humains ne consiste pas dans la conformité à la vérité telle que la définit l'Auteur du Traité. „ Par exemple, dit l'Anonyme, si j'assurois que la plume, „ dont je me sers, a quatre pouces de longueur, quoique je „ susse qu'elle n'en a que trois, je serois coupable d'une im„ moralité; non pas parceque je pèche contre la vérité, „ & que j'affirme ce qui est réellement faux; mais parce„ que j'affirme ce que je sai être faux, &c. Il paroit donc „ que c'est là l'unique raison de mon crime, puisque je ne „ laisserois pas d'être coupable, si j'assurois que la plume, „ que j'ai en main, a quatre pouces de longueur, & quoi„ que je crusse qu'elle n'en eût que trois, lorsqu'elle en au-

roit

„ roit pourtant quatre. Dans le cas ſuppoſé, j'aurois affir-
„ mé la vérité ; j'aurois donc, ſelon le principe de l'Au-
„ teur, été exempt de crime: cependant tout l'Univers &
„ ma propre conſcience me diroient que je ſerois coupable.
„ Cela me fournit l'occaſion de remarquer en paſſant, que
„ dans le menſonge même, qui, de tous les vices, eſt celui
„ qui attaque plus directement la vérité, la violation de
„ cette vérité n'eſt ni la principale circonſtance, ni une cir-
„ conſtance, qui influe en aucune manière dans l'immorali-
„ té de ce crime. Définiſſons ſelon les notions de Monſieur Wollaſton la nature de cette plume, dont l'Anonyme rapporte l'exemple; ce ſeul point bien éclairci fera tomber cette objection, & toutes les autres de la même nature. L'eſſence de cette plume eſt donc dans le cas préſent, & par rapport à l'Anonyme, d'être une plume, qu'il ignore n'avoir que trois pouces de longueur, & qu'il affirme en avoir quatre. N'examiner ſimplement cette plume que comme une plume ; ce n'eſt pas aſſez : ne l'examiner que comme une plume longue de trois pouces; ce n'eſt pas aſſez encore: ce ne ſont là que des examens imparfaits, contre leſquels l'Auteur ſe récrie ſi ſouvent & avec tant de force. Il faut de plus conſidérer cette plume, comme ſuppoſée par l'Auteur de l'affirmation longue ſeulement de trois pouces; & comme dépeinte avec cette longueur par ſes ſens & par ſes perceptions: dans le cas préſent cette idée entre dans la nature de la plume en queſtion; & fait partie de cette nature. La propoſition de l'Anonyme dément cette nature: elle déclare ce qui n'eſt point dans le fonds; ſavoir que l'Anonyme ſe repréſente une plume de la longueur de trois pouces avec la longueur de quatre, ce qui eſt faux: elle détruit l'empire, que la raiſon & les ſens bien diſpoſez doivent avoir ſur tous les jugemens des hommes: en un mot il ne peut affirmer, que ſa plume eſt plus longue qu'il ne ſait qu'elle eſt réellement, ſans ſe rendre coupable d'une contradiction, & qui pour ſi légère qu'elle paroiſſe, eſt pourtant un abrégé d'autres contradictions.

Le

Le Critique ajoûte que Monſieur Wollaſton, ſenſible à ce défaut, ne s'eſt pas ſcrupuleuſement attaché à ſa définition du bien & du mal moral; mais qu'il appelle à ſon ſecours l'influence, que la contradiction à la vérité peut avoir ſur la félicité du Genre-humain. C'eſt à l'égard de cette imputation, qu'on a reproché vivement à cet Anonyme ſon eſprit de chicane & ſa mauvaiſe foi: il détache un membre eſſentiel d'une propoſition; il raiſonne enſuite ſur les conſéquences, qui ſuivroient de cette propoſition tronquée; il l'examine indépendamment de la liaiſon, qu'elle a avec tout le reſte du Syſtême, & il cherche querelle à l'Auteur de n'avoir pas tout exprimé dans une ſeule période. Cependant la gradation des propoſitions, contenues dans l'*Ebauche de la Religion naturelle*, eſt en général de la dernière exactitude: Monſieur Wollaſton commence par y découvrir la nature du bien & du mal moral, qu'il définit une conformité, ou une oppoſition à la vérité, & il n'oublie rien de ce qui ſert à éclaircir, ou à prouver ce principe: de-là il paſſe à la félicité, dont il définit la nature, & qu'il prouve ſe confondre avec la pratique de la vérité: faloit-il mêler aucune idée de la félicité dans la définition du bien & du mal moral, ſans avoir auparavant expliqué ce qu'elle eſt? Il en eſt de même de la raiſon, que l'Auteur ſoûtient ſe réunir & ſe confondre avec la vérité & la félicité: faloit-il encore un coup charger l'idée du bien & du mal moral de celles de ces trois objets, ſans avoir auparavant facilité à l'eſprit le moien de les conſidérer dans un ſeul point de vûe? Non ſans doute; l'Auteur ne devoit pas le faire; auſſi ne l'a-t-il pas fait: mais il n'a pas plûtôt expliqué par degrez les fondemens de la conformité, qui eſt entre ces trois objets, & mis le Lecteur en état de réunir leurs natures, qu'il déclare ouvertement toute l'étendue de ſa penſée & de ſa définition: *Le bien & le mal moral conſiſte dans la conformité, ou dans l'oppoſition à la vérité, & aux choſes, qui ſe confondent avec elle, la raiſon, & la félicité.* Y a-t-il rien de plus exact, & en même temps de plus naturel, que cette méthode?

„ 2. Il n'y a point, dit l'Anonyme, d'inégalité entre les „ vertus, ſi elles conſiſtent dans une conformité avec la vé- „ rité; il n'y a point de différence entre les vices, ſi leur „ nature conſiſte dans une négation de cette vérité: car la „ conformité, ou l'oppoſition à la vérité ne peut pas être „ plus grande dans un cas que dans un autre: ſi donc la „ nature du bien & du mal moral eſt la même dans toute „ ſorte de cas; tous les actes bons ſeront également bons; „ tous les actes mauvais ſeront également mauvais? Cette conſéquence ſuivroit du Principe de l'Auteur; s'il admettoit une égalité entre les véritez affirmées, ou niées par les actes bons, ou mauvais: mais il évite cet écueil avec un ſoin tout particulier. Il y a, dit-il, des véritez importantes, & d'autres qui le ſont moins; des véritez de grands poids, & d'autres d'un moindre poids; des véritez ſimples, & d'autres qui ſont liées avec pluſieurs autres véritez. Suppoſé même que la rélation, qui eſt entre un acte, qui affirme une vérité très importante, & entre cette vérité très importante affirmée par cet acte, fût égale à la rélation, qui eſt entre un acte, qui affirme une vérité moins importante, & entre cette vérité moins importante; égalité de rélation, qu'on pourroit fort bien nier: cependant la nature des véritez affirmées étant différente; la nature des actes, qui les affirment, l'eſt auſſi: la nature de l'acte, qui contredit une vérité d'un grand poids, diffère de la nature de celui, qui combat une vérité d'un moindre poids: la propoſition pratique, qui renferme pluſieurs fauſſetez, doit certainement être bien plus moralement mauvaiſe que celle qui n'en renferme qu'une: *On peut bien dire également d'elles qu'elles ſont criminelles; mais non pas qu'elles ſont des crimes égaux.* Il y a parmi les véritez une eſpèce de hiérarchie: les capitales ſont ſans doute plus à reſpecter, que celles qui ne ſont que dans le ſecond, ou le troiſiême rang: celui donc qui reſpecte moins ces véritez capitales, eſt plus coupable que s'il péchoit ſimplement contre les véritez inférieures.

„ Après tout, dit encore l'Anonyme, il y a réellement „ un

„ un cas, où on trouve quelque différence dans les actes „ moralement bons, ou mauvais; c'eſt lorſqu'ils attaquent „ un plus grand, ou un moindre nombre de véritez: mais „ certainement cette différence ne ſuffit pas pour fixer la „ différence des actions morales. L'Auteur ne prétend pas que cette différence ſuffiſe: il ne l'allègue même que comme une circonſtance aggravante, qui entre bien dans la nature de l'acte moral; mais qui, ſeule, n'en conſtitue pas l'eſſence, ni la nature: il définit un acte bon, *une expreſſion pratique d'une verité*: or comme il faut eſſentiellement qu'un acte ſoit l'expreſſion pratique d'une vérité de quelque degré d'importance; il ſuit que l'expreſſion pratique d'une vérité très importante eſt un acte meilleur que l'expreſſion pratique d'une vérité de moindre importance; & ils ſont par conſéquent diſtincts l'un de l'autre.

Mais qu'eſt-ce qu'une vérité importante, une vérité de poids, une vérité capitale; me demandera peut-être le Lecteur? Pour lui faire part de ma manière particulière d'enviſager les véritez, je croi qu'il faut juger de leur importance par le rapport plus, ou moins direct, qu'elles ont à la Vérité par eſſence, éternelle, increée, ſource & fin de toute vérité. Toute vérité particulière a ce rapport à la Divinité dans quelque degré, qui lui eſt eſſentiel & particulier; mais elle ne l'a pas dans un degré égal: or ce degré de rapport à la Divinité la diſtingue eſſentiellement de toute autre vérité, qui a le même rapport dans un degré plus, ou moins conſidérable. „ Nous devrions conſidérer, dit l'Au- „ teur de la *deffence du Principe de Monſieur Wollaſton*, que „ lorſque nous parlons de la vérité, comme d'une choſe in- „ dividuelle; nous entendons ſimplement un nom général, „ & une idée abſtracte: lorſque nous la prennons pour règle des actions morales, elle ſe multiplie, & elle conſiſte „ en véritez particulières: par cette règle nous compa- „ rons nos actions, ou avec la vérité des cas, où nous agiſ- „ ſons, & par conſéquent elle varie auſſi ſouvent que va- „ rient ces cas, ou avec les propoſitions renfermées dans

„ châque action, & elle varie auſſi ſouvent que ces pro-
„ poſitions.

„ 3. De ce que l'Auteur fait ſouvent mention des véri-
„ tez importantes, &c. *Nous pouvons, ce ſemble, conclurre ſans*
„ *lui faire tort qu'il accorde, qu'il y a des véritez, qui n'ont*
„ *aucun degré d'importance; comme il eſt conſtant qu'il y en*
„ *a pluſieurs parmi les véritez de ſpéculation & celles de prati-*
„ *tique;* c'eſt là un autre raiſonnement de l'Anonyme.
„ Mais 1. cette conſéquence ne ſuit pas naturellement de
„ ces expreſſions d'un Auteur, qui admet ſouvent dans les
„ véritez de différens degrez d'importance: il y a un milieu
„ entre les véritez d'importance, & celles de nulle impor-
„ tance: ce milieu conſiſte dans les véritez moins impor-
„ tantes. Monſieur Wollaſton n'a jamais penſé à accorder
„ qu'il y ait des véritez abſolument dénuées de tout degré
„ d'importance; quoique dans certain cas elle ſoit ſi petite,
„ qu'on peut à-peine s'en appercevoir. Voici comme cet
„ Auteur s'en explique: *Quoiqu'il ſoit mal dans toute ſorte de*
„ *cas d'agir contre quelque vérité que ce ſoit; cependant les*
„ *degrez du crime varient ſelon l'importance des matières;*
„ *l'importance de l'affirmation, ou de la négation peut dans*
„ *quelques cas être ſi peu conſidérable, qu'elle fait preſque en-*
„ *tiérement évanouir le crime, & qu'elle le réduit preſqu'à rien.*
2. L'Anonyme aſſure qu'il eſt conſtant *qu'il y a pluſieurs vé-*
ritez de ſpéculation & de pratique, qui ne ſont d'aucune im-
portance: il devoit alléguer quelque raiſon, ou quelque
exemple de ce paradoxe: car ſi la vérité n'eſt autre choſe
qu'une conformité entre nos actions & nos diſcours, & entre
la nature des choſes; & ſi cette conformité à la nature des
choſes, eſt une conformité à la ſageſſe de l'Auteur de la Na-
ture; je ne puis concevoir comment il peut y avoir des
cas, où il n'eſt d'aucune importance d'agir en conformité,
ou en contradiction de cette ſageſſe.

4. L'Anonyme accuſe Monſieur Wollaſton de ſe tirer mal
des objections, qu'il ſe propoſe lui-même contre ſon Syſtê-
me; il ſe borne à la ſeconde, à la troiſiéme, & à la quatriê-

me.

me. C'eſt-là l'endroit le moins mal fondé de la Critique de l'Anonyme: il eſt certain que la troiſiéme & la quatriéme réponſe ont quelque air d'embarras; elles ſont couchées ſous la XI. Propoſition de la prémière Section.

„ En parlant de la réponſe à la troiſiéme objection l'A-
„ nonyme ſemble inférer qu'un malheureux, qui ne peut ga-
„ gner ſa vie par des moiens honnêtes, peut la gagner par des
„ moiens deshonnêtes: voici le cas. Si un pauvre, prêt à mou-
„ rir de faim, void à ſes pieds un petit pain, qui appartient à
„ ſon voiſin, & dont ce voiſin n'a pas beſoin; il ne doit point
„ le prendre, ni le manger ſans le conſentement de celui à
„ qui il appartient, répond Monſieur Wollaſton, *parceque la*
„ *vérité eſt toûjours la vérité; & le pauvre doit alors prendre*
„ *cette extrémité comme ſon dernier ſort.* Eſt ce là la véritable
„ raiſon; ou plûtôt eſt-ce une raiſon, s'écrie l'Anonyme?
„ Peut-on s'imaginer que ce pauvre ſeroit, dans cette dure
„ extrémité, capable de ſentir la force de cette raiſon. Puffen-
„ dorf rapporte le même cas; & il y donne une ſolution mille
„ fois meilleure. [*Many thouſand times* eſt l'expreſſion em-
„ ploiée dans la Critique: cette expreſſion reſſemble à ces
„ autres *Real Religion*, Religion réelle, pour marquer la
„ Morale: *An act equally moral*, un acte également mo-
„ ral, &c. qui ne ſont point Angloiſes; ainſi l'Anonyme aura,
„ s'il lui plait, la bonté d'apprendre ſa propre Langue, s'il
„ veut à l'avenir ſe mêler d'écrire.] Puffendorf eſt, je pen-
„ ſe, plus raiſonnable ſur cet article & ſur beaucoup d'au-
„ tres, que Monſieur Wollaſton. Il y a de l'érudition dans cette objection: voilà ce que c'eſt que d'être homme de Lettres, & de plus Eſprit fort: on chante un Puffendorf; & on vilipende un St. Auguſtin. D'ailleurs le parallèle de Puffendorf avec Monſieur Wollaſton, fait par l'Anonyme au deſavantage du dernier, eſt accompagné de toute la juſteſſe poſſible: le Lecteur en jugera.

L'endroit, auquel l'Anonyme fait alluſion, ſans pourtant le citer, ſe trouve dans le livre II. chap. VI. du Traité *des Droits de la Nature & des Gens*, où Puffendorf traite

du *droit & du privilège de la néceſſité*, §. III. Cet Auteur laiſſe indéciſe la queſtion, qu'il propoſe, s'il eſt permis de ſe tuer ſoi-même pour éviter les tourmens & une mort ignominieuſe, chap. IV. §. XIX. Dans le VI. chap. du même liv. §. III. „ il rapporte le fait de ſept Anglois, qui „ ſe trouvant deſtituez de toute viande & de toute boiſ- „ ſon, tirèrent au ſort, qui ſeroit celui qui mourroit pour „ ſervir de nourriture aux autres. Celui ſur qui le ſort „ tomba, s'étant patiemment laiſſé égorger, les autres ap- „ paiſèrent leur faim & leur ſoif inſupportables en buvant „ de ſon ſang & en mangeant de ſa chair: quand ils furent „ arrivez au port le Juge les déchargea du crime d'homici- „ de. „ Un Commentateur de Grotius, c'eſt Zieglerus ſur le „ livre II. chap. I. §. III. où il raconte cette hiſtoire tirée „ de Nicolas Tulpius dans ſes Obſervations ſur la Medeci- „ ne; ce Commentateur, dis-je, croit pourtant que ces An- „ glois *avoient commis un très grand péché, en ce qu'ils avoient* „ *en général conſpiré la mort de quelcun d'entre eux*, &c. Mais „ c'eſt outrer les choſes, dit l'excellent Caſuiſte Puffendorf, „ on ne ſauroit dire que ces gens-là conſpiraſſent la mort „ de leur prochain ſous prétexte qu'ils tirèrent au ſort, qui „ d'entr'eux mourroit pour ſauver les autres, leſquels au- „ roient ſans cela miſérablement péri avec lui, ici eſt cité „ à la marge de la Traduction de Monſieur Barbeyrac l'ex- „ emple de Jonas; ils n'avoient donc rien à craindre pour le „ ſalut de leur ame, &c.

„ Plus bas chap. VI. §. VI. Il faut chercher dans le cas „ du pauvre, réduit à une extrême néceſſité, un fondement „ plus ſolide, que celui que Grotius établit, du droit que „ la néceſſité donne ſur le bien d'autrui; & c'eſt ce qui ſe „ trouve, à mon avis, dans nos principes. J'avoue qu'un „ homme riche n'eſt tenu de ſecourir les indigens malheu- „ reux qu'en vertu d'une obligation imparfaite; (une obli- „ gation, fondée ſur la Nature, n'eſt qu'une obligation im- „ parfaite; quel principe!) & qu'ainſi on ne peut pas légi- „ timement le contraindre à s'acquitter du devoir de cha-

„ rité:

„ rité: mais dans une extrême néceſſité l'obligation change „ de nature; en ſorte que la conjoncture préſente autoriſe „ à exiger les effets de la bénéficence de la même manière „ que ce qui eſt dû en vertu d'un droit parfait; c'eſt-à-di- „ re, qu'on peut alors implorer extraordinairement la pro- „ tection du Magiſtrat, ou ſi le temps ne le permet pas, „ prendre, ſoit en cachette, ſoit à force ouverte, les cho- „ ſes, qui nous ſont néceſſaires pour ſubvenir au beſoin pré- „ ſent. Je renvoie le Lecteur au §. VII. du même chap. où Puffendorf allègue les opinions de ceux qui ont cru qu'il eſt permis de voler dans une extrême néceſſité, & où il refute ceux qui ſont d'une opinion contraire.

Monſieur Wollaſton ſe garde bien de dire rien d'approchant pour réſoudre ces différens cas: il ſoûtient qu'il n'eſt jamais permis de voler, ni de vivre de chair humaine, quelle que ſoit la néceſſité, où l'on ſe trouve réduit: il ne devoit donner à ſa réponſe d'autre étendue que celle de ſon Principe; *perſonne ne peut traiter comme ſiennes les choſes, qui ne le ſont point*: les explications, qu'il y a ajoûtées, énervent, ce ſemble, la force de cette preuve, qui aboutit pourtant, malgré cet embarras apparent, à nous faire reſſouvenir qu'il n'y a point de reſſource, dont il ne ſoit permis de ſe ſervir, excepté celle de pécher contre la vérité: Cicéron même, Platon, pluſieurs autres Paiens ont déclaré qu'il vaudroit mieux perdre la vie que de la ſauver à ce prix; la vérité ne change jamais de nature; le domaine n'en change pas non plus, pour ſi preſſans que puiſſent être nos beſoins: il faut prendre cette extrême néceſſité, à laquelle on ne pourroit ſubvenir que par un crime, pour un moien dont la Providence ſe ſerviroit pour nous appeller à ſoi: & peut-on douter que la Divinité ne comblât de ſes bénédictions les plus choiſies cette ame généreuſe, qui auroit immolé ſa vie à ſon religieux & héroïque attachement à la vérité. En un mot on peut voler, tuer, pécher pour ſauver ſa vie, dit Puffendorf: on ne peut ni voler, ni tuer, ni commettre le plus léger de tous les péchez pour ſauver ſa vie, dit Monſieur Wollaſ-

ton.

ton. Quoiqu'en dise l'Anonyme, lequel des deux est plus religieux & plus raisonnable ? Puffendorf & ses semblables répondent, que la deffence de tuer & de voler cesse dans une extrême nécessité: mais si elle cesse alors, elle cessera toutes les fois qu'il s'agira de la vie; & à combien de crimes ce principe n'ouvre-t-il pas la porte? D'ailleurs les loix, qui deffendent le meurtre & le vol, sont fondées sur la Nature; elles sont négatives; elles obligent donc toûjours & dans toute sorte de cas.

L'Anonyme taxe la réponse, que Monsieur Wollaston a faite à la quatrième objection, de *plus extravagante*: & ce n'est pas cette partie de la réponse, qui favorise les équivoques & les restrictions mentales, qui reçoit uniquement cette civile épithète; c'est précisément ce qu'il y a de bon, que l'Anonyme censure. On suppose qu'un homme en poursuit un autre dans le dessein de le tuer; il le perd de vûe; il demande à un troisième, parfaitement instruit & du dessein du meurtrier, & du lieu, où est l'homme, dont on veut arracher la vie, s'il sait où est cet homme-là, & le chemin qu'il a pris. Si C répond qu'oui; il est la cause du meurtre de B: s'il répond que non, il ment; s'il refuse de répondre, c'est un homme mort. Quel parti prendre? Ne point répondre, dit Monsieur Wollaston; prendre, s'il se pouvoit, quelque expédient qui accommodât tout; n'être en aucune manière auteur, ni promoteur du meurtre; faire ce que votre conscience vous dicteroit, si un homme vous disoit, *si tu ne tue pas un tel, je te tuerai*, &c. L'Anonyme avec sa droiture ordinaire change le cas; il y fait pourtant la même réponse; & puis il s'évertue sur les réponses de Monsieur Wollaston mal appliquées: il donne carrière à sa belle humeur dans un article aussi sérieux que celui-là; & il tourne en ridicule cette réponse; *B ne peut point mentir pour sauver la vie de C, ni la sienne propre.* „ Si B garde le silen„ ce, dit le Critique; A le prend pour une affirmation; il „ suit son chemin, parcequ'il compte que s'il n'étoit pas dans „ le bon chemin, B l'en auroit averti; il trouve C; il le tue:

„ voi-

„ voilà dans le cas ſuppoſé la ſignification naturelle du ſilen-
„ ce de B. Quelle interprétation! le ſilence d'un homme ſignifie naturellement, dans toute ſorte de cas, qu'il ne lui plait pas de répondre; je n'aurois pas conçû qu'il fût poſſible de lui donner un autre ſens, ſi l'Anonyme ne l'eût pas fait. Cependant le parti le plus raiſonnable & le plus innocent, qu'il faudroit prendre dans le cas ſuppoſé, ſeroit de dire au meurtrier: *Monſieur, vous me faites une queſtion, que vous n'êtes pas en droit de me faire; je ne ſuis pas par conſéquent dans l'obligation d'y répondre; il ne me plait pas de vous dire ni oui, ni non.* Mais A, me repliquera-t-on, portera alors ſur vous les coups, qu'il avoit deſſein de porter contre un autre. A deviendra alors mon aggreſſeur; je le traiterai comme tel; je me deffendrai le mieux qu'il me ſera poſſible; & ſi en me deffendant, ou en voulant le deſarmer, je lui porte par hazard quelque coup mortel, quoique mon intention ne ſoit pas de lui donner la mort; il doit mettre ſur ſon compte toutes les mauvaiſes ſuites de ſon injuſte attaque: mais il ne m'eſt pas permis d'éviter le péril par un menſonge; parceque *la vérité eſt ſacrée.* „ Bon, replique „ l'Anonyme, *la vérité eſt ſacrée*; mais ne penſeroit-on pas „ que la vie d'un homme eſt plus ſacrée qu'une telle véri-„ té, & que l'homme, qui s'expoſeroit ainſi ſoi-même, ou „ ſon prochain, au couteau d'un aſſaſſin par ſon refus de di-„ re la vérité, mériteroit, malgré tous ſes ſcrupules, le châ-„ timent dû à l'aſſaſſin même? Ne voilà-t-il pas une conſcience bien délicate; rendre un homme, qui aimeroit mieux mourir que de proférer un petit menſonge, auſſi criminel que le meurtrier, qui ſeroit ſon bourreau? Rejetton des Eſcobars & des Tambourins, cent fois plus corrompu qu'ils ne le furent eux-mêmes; ignores-tu que la vie d'un homme, de tous les hommes qui exiſtent, & qui exiſteront, de tous les hommes poſſibles, n'étant pas d'un aſſez grand prix pour expier la moindre deſobéiſſance aux ordres de la Divinité; la vie d'un homme, de tous les hommes, nez, ou à naitre,

de tous les hommes poſſibles, ne doit jamais être rachetée par la moindre infraction de ces ordres?

Jean Clarke, Maitre d'Ecole de Hull, eſt Auteur de la ſeconde Critique, qui a paru, de l'*Ebauche de la Religion naturelle*: il lève publiquement le maſque; & de peur que le Public ne s'y trompe, & ne le prenne pour un novice dans l'art de gâter les Livres; on a ajoûté à la fin de ſa Critique une liſte de ceux qu'il a auparavant gâtez *.

Après avoir accuſé Monſieur Wollaſton d'avoir bâti ſon Syſtême *ſur ſes notions bizarres de la nature du bien & du mal moral, qui le rendent deſagréable aux plus judicieux de ſes Lecteurs, & qui expoſent la Moralité, au lieu de l'établir*; le Cenſeur ſe récrie contre les Notes en Latin & en Grec, miſes au bas des pages: j'en ai dit ailleurs mon ſentiment; ainſi je me contenterai d'ajoûter ici qu'en blâmant la maniére, dont ces Notes ſont compoſées, il ne faut pas généralement en faire autant des Notes mêmes, puiſqu'elles donnent pour la plûpart un très grand poids aux raiſonnemens de l'Auteur. Le Critique prononce enſuite ſon jugement, également dicté par le bon ſens & par la vérité, ſur les paſſages tirez des Rabbins: voici comme ce grand homme de Lettres s'en exprime: *Mais tout homme de bon ſens, qui lit cet Ouvrage, doit être en peine de deviner dans quel deſſein Monſieur Wollaſton a ſi ſouvent cité les Rabbins, ſur-tout ſur un tel ſujet: en pouvoit-il avoir d'autre que de faire parade de l'application, avec laquelle il avoit lû une eſpèce d'Auteurs* UNIQUE-

* Cette liſte contient une *Introduction pour compoſer en Latin.* C'eſt un méchant Salmigondi compoſé de paſſages des meilleurs Auteurs Latins; mais défigurez par le retranchement des particules, & par le changement de la conſtruction des phraſes. C'eſt un chef-d'œuvre de mauvais goût. Les autres ſont les Traductions littérales de *Cornelius Nepos*, d'*Eutrope*, d'*Eraſme*, & de *Cordier*. J'avoue bien qu'une Traduction littérale d'une vingtaine de Colloques d'Eraſme, de Vivès, ou de Cordier, ne peut qu'être très utile aux enfans pour les aider à faire l'application des préceptes, qu'on leur a appris: mais pouſſer plus loin ces Traductions, c'eſt vouloir empêcher la Jeuneſſe d'entrer dans le génie de la Langue qu'on lui enſeigne, & de ſa Langue maternelle: génie, dans lequel il faut faire entrer les enfans auſſi-tôt qu'il eſt poſſible.

QUEMENT REMARQUABLES PAR LEUR STUPIDITE ET PAR LEURS IMPOSTURES: *Monsieur Wollaston savoit fort bien quelle réputation les Rabbins ont parmi les Savans, & combien ils la méritent: cet Auteur ne pouvoit ignorer, supposé même que le caractere des Rabbins fût le contraire de ce qu'il est, combien il est inutile de détourner ses Lecteurs par des citations, qu'aucun d'eux, ou que pas un entre dix mille, n'entend point: mais cela seulement en passant.*

Notre Critique est un de ces dix mille; & voilà d'où vient tout le mal. D'ailleurs il faut être bien nouveau dans la Republique des Lettres pour ignorer le mérite des Rabbins, que Monsieur Wollaston a citez, & si leurs noms & leurs Ouvrages n'étoient aussi inconnus à Clarke, que leur langage, il auroit du moins respecté dans ces citations le bon goût d'un Ecrivain, qui n'a cité que les plus savans Rabbins & les meilleurs de leurs Ouvrages. De plus, c'est être bien injuste, que de n'excepter personne de cette épithète, UNIQUEMENT RECOMMANDABLES PAR LEUR STUPIDITE ET PAR LEURS IMPOSTURES. Parceque le nombre des méchans Auteurs surpasse le nombre des bons parmi les Latins, les Grecs, les François, les Anglois, &c. dira-t-on que les Auteurs Latins, Grecs, François, Anglois, &c. sont des stupides & des imposteurs? Clarke fouetta-t-il jamais de marmot, à qui il soit jamais échappé un pareil trait d'étourdi? Enfin je ne sai parmi quels Savans Clarke prétend que les Rabbins se sont fait une si mauvaise réputation. Si c'est parmi les Savans vivans; j'en connois de plusieurs Nations & du prémier ordre, qui n'ont point des Rabbins l'idée, qu'il leur attribue: si c'est des morts, dont Clarke veut parler, je vai lui alléguer des témoignages de plusieurs Ecrivains illustres, qui n'ont pas écrit comme lui: mais il y a beaucoup d'apparence, que les Scaligers & que les Casaubons sont dans son esprit au niveau des Maimonidès & des Albos.

C'est du prémier de ces Rabbins, dont Monsieur Wol-

laſton cite ſouvent les Ouvrages, que les Juifs ont dit, que *depuis Moiſe juſques à Moïſe, il n'eſt point né d'égal à Moïſe:* ſon nom eſt Rabbi Moïſe ben Maimon, ou Rambam en prenant les lettres initiales: il fut le plus ſavant homme du douſiême ſiècle; grand Philoſophe, grand Medecin, grand Juriſconſulte, & grand Mathématicien. Joſeph Scaliger dans ſa LXII. *Lettre*, Caſaubon dans ſa XXIV. *Lettre*, Cunæus dans ſa *République des Hébreux* liv. I. chap. II. Sontagius dans ſon Livre des *Titres des Pſeaumes* page 96. Druſius dans ſes *Opuſcules* chap. XLIX. Schickard *du Droit des Rois des Hébreux* en pluſieurs endroits, Glaſſius dans ſa préface de la *Réthorique ſacrée*, Friſchmuth Diſſertation I. des *ſept préceptes de Noé*, Samuel Petit liv. III. de ſes *Obſervations* chap. II. & mille autres, en font de très beaux éloges.

Le Rabbin Abrabanel a été comparé à Maimonidès, & mis au-deſſus par quelques-uns: ſon profond ſavoir & ſon eſprit l'élevèrent à la faveur de pluſieurs grands Rois, & à de très grandes charges: ſes Ouvrages ſont extrémement eſtimez: voiez le *Dictionnaire Critique* de Monſieur Baile.

Le Rabbin J. Albo a été ſurnommé *le Philoſophe divin*, à cauſe de ſes grands talens, il floriſſoit dans le quinſiême ſiècle: voiez la *Bibliothèque Rabbinique* de Buxtorfe.

Les Rabbins D. Kimki, Elaz. Aſquary, Ab. Ezra, Salomon Jarchi, Levi ben Gerſchom, &c. ont tous été très célèbres; je n'en connois aucun dans tous ceux que Monſieur Wollaſton a citez, d'un eſprit, d'un bon ſens, & d'une érudition médiocres. Les Ouvrages citez par Monſieur Wollaſton ſont auſſi généralement très bons: *Pirké Aboth* entre autres eſt un Traité du Talmud, qui ne le cède qu'aux Ecrits inſpirez pour la beauté des ſentences & la pureté des préceptes, qu'il renferme. Si Clarke ne veut pas m'en croire, il n'a qu'à conſulter les différens Ouvrages de Buxtorfe, Hottinger, Leuſden, Simon, Moreri, Baile, &c.

Après s'être concilié les bonnes graces du Lecteur par un trait d'une érudition ſi profonde, Clarke expoſe le principe

de

de Monſieur Wollaſton: il imite l'exactitude de l'Anonyme; il conſidère ce principe indépendamment des explications, que l'Auteur en donne dans le cours de ſon Syſtéme; & dans cette expoſition Clarke ne fait pas la moindre alluſion à l'union inſéparable de la vérité, de la Raiſon, & de la félicité, prouvée dans cet Ouvrage. La prétendue réfutation du principe ſuit cette expoſition: ſuivons pas-à-pas ce profond Logicien: ſon ſtile marque un certain air de confiance, naturel à ceux qui ſe croient ſûrs du ſuccès: il ſemble que M. Wollaſton ne tient pas, & ne mérite pas de tenir, dans l'eſprit du Critique, un plus haut rang que ces perſonnages UNIQUEMENT RECOMMANDABLES PAR LEUR STUPIDITE ET PAR LEURS IMPOSTURES; voions donc ſi c'eſt véritablement une aigle, qui met en pièces un chathuant; ou un chathuant, qui pouſſe contre ce Roi des oiſeaux des cris auſſi vains qu'affreux.

1. Objection. *L'affirmation & la négation de la vérité n'appartiennent proprement qu'aux agens; de ſorte que les actions ni les paroles ne peuvent être proprement dites affirmer, ou nier quelque choſe.* Rép. L'Auteur a fait voir le contraire; & un Critique exact ſe ſeroit attâché à réfuter les raiſons & les exemples, que l'Auteur a alléguez: je ne répéterai pas ce que j'ai dit là-deſſus dans la première Partie de ce Supplement; je ne veux d'autre témoignage que les paroles, que Clarke ajoûte immédiatement après celles que je viens de citer, pour confirmer ce qu'il nie: *Un agent ſeul eſt proprement dit affirmer, ou nier la vérité par ſes paroles & par ſes actions.* Donc c'eſt cette action, ou cette parole, dont cet agent ſe ſert, qui affirme, ou qui nie proprement la vérité. Le globe A par exemple meut le globe C par le moien du globe B. C'eſt proprement le globe B, qui meut le globe C. Le globe A meut improprement le globe C; parcequ'il meut proprement le globe B: il eſt pourtant dit auteur de l'un & de l'autre mouvement, parceque celui du globe C

eſt une ſuite néceſſaire de celui du globe B. Platon, dit Monſieur Wollaſton, dit, ou nie une telle propoſition: ce n'eſt pas proprement Platon, qui affirme, ou qui nie ce qui eſt affirmé, ou nié par cette propoſition; c'eſt la propoſition de Platon, qui contient cette négation, ou cette affirmation: & la bonté, ou la malice morale de Platon conſiſte en ce qu'il eſt volontairement l'Auteur d'une propoſition, qui renferme néceſſairement une affirmation, ou une négation de la vérité; & qu'il ſait renfermer cette affirmation, ou cette négation. Faiſons, comme il a été déjà prouvé pluſieurs fois qu'on doit le faire, le même raiſonnement des actions. Je n'entre point dans le détail des exemples alléguez par Clarke, il ſuffit de détruire ſon principe; & il faut qu'il ait lû *l'Ebauche de la Religion naturelle* avec bien peu d'application, pour n'y avoir pas vû au long tout ce qui regarde cette objection, & ce qu'on y doit répondre.

2. Objection. „ Si perſonne ne peut être dit proprement „ affirmer, ou nier la vérité ſans l'intention de le faire, les „ plus grands ſcélérats ſeront déchargez des plus grands cri- „ mes: puiſque, bien loin d'avoir une telle intention, ils „ ne leur vint jamais en penſée, que leurs actions euſſent „ une telle ſignification, &c. Réponſe. Diſtinguons bien cette intention; ſi par elle on entend le deſſein formel & exprès d'agir conformément à la vérité: cette intention n'eſt pas abſolument néceſſaire pour conſtituer la nature d'un acte bon. Si par elle on entend le deſſein de faire une action, qu'on ſait en général être bonne, cette intention eſt abſolument néceſſaire. Il ſuffit pour bien faire, d'avoir l'intention de faire une action, qu'on ſait être bonne, ſans ſavoir en quoi conſiſte particuliérement cette bonté. Les ſcélérats ont deſſein de faire des actions, qu'ils ſavent en général être mauvaiſes, ſans ſavoir pourtant ce qui conſtitue la nature de ces mauvaiſes actions: ce qui ſuffit pour les rendre coupables. Faut-il pour faire un bon raiſonnement avoir une idée claire & diſtincte d'un argument en forme?

ne

ne suffit-il pas pour cela d'unir indépendamment des termes, que les Philosophes ont consacré à exprimer les différentes manières, dont se fait cette union, les idées, que nous croions devoir être unies?

„ Tant s'en faut, continue Clarke, que les scélérats aient „ cette intention, qu'un voleur de grand chemin n'a même „ jamais pensé que son action, en demandant le pistolet à „ la main la bourse d'un voiageur, nie aucune vérité en gé„ néral, ni en particulier celle-ci, *la bourse, demandée par le „ voleur, appartient au voiageur*, cette action au contraire a „ une signification entiérement opposée, parceque ceux qui „ pourroient en être témoins, seront persuadez que cet„ te bourse appartient réellement au voiageur, & non pas „ au voleur, qui la lui demande. A profère un mensonge verbal: cependant ce mensonge verbal n'attaque point la vérité; parceque tout le monde sait que ce qu'A dit n'est pas vrai. Peut-on donner plus à faux? L'explication d'un spectateur détruit-elle les idées de propriété essentiellement attachées à l'action du voleur? Parcequ'un passant, témoin du vol supposé, reconnoitra que ce voleur n'a aucun droit sur la bourse en question, le voleur en agira-t-il moins avec le voiageur comme avec un homme, à qui il a droit de la demander? Et quand le voleur même avoueroit de bouche qu'il n'agit point contre la vérité, & qu'il reconnoitroit qu'il n'a aucun droit sur le voiageur, ni sur son argent, cet aveu verbal empêcheroit-il son action de renfermer un aveu directement contraire? *Je n'agis point contre la vérité; j'avoue que je n'ai aucun droit sur votre bourse*, diroit-il, *mais son action ne diroit-elle pas, quoique votre argent ne soit pas mien, il est pourtant mien; il est mien uniquement parceque je le veux: ma volonté doit l'emporter sur votre possession & sur votre propriété*, &c. Or rien de cela, dit Clarke, n'a aucune signification contraire à la vérité. Si B enfonçoit un poignard dans le sein de C, quoiqu'en protestant qu'il n'auroit aucun droit sur la vie de C; cette protestation détruiroit-elle ces sens essentiels à l'action de B, *B veut donner la mort à C:*

B donne réellement la mort à C: B eſt en droit de vouloir donner, & de donner réellement la mort à C. Si donc les propoſitions verbales, renfermées dans les proteſtations du voleur & du meurtrier même, n'empêchent pas le vol & le meurtre de renfermer des propoſitions contraires: ces propoſitions contraires, renfermées dans le meurtre & dans le vol, conſerveront à plus forte raiſon leur ſignification naturelle, indépendamment des explications, que pourroit en faire un ſpectateur deſintéreſſé.

D'ailleurs l'idée naturelle, qui s'éleveroit dans l'eſprit de ce ſpectateur, renferme néceſſairement dans l'action du voleur une oppoſition à la vérité. *Ce voleur demande un argent, qui ne lui appartient pas*: voilà l'idée, qui s'offriroit naturellement à l'eſprit. *Ce voleur demande:* nous ne demandons que ce qui nous appartient; ou ce que nous croions nous appartenir, ou ce que nous voudrions, qui nous appartint, ou ce que nous nous croions en droit de nous approprier. La demande du voleur renferme donc tous ces ſens, de l'aveu du ſpectateur: de ſorte que l'idée du ſpectateur reviendroit à ceci: *Le voleur dément la vérité en demandant, comme ſien, un argent, qui eſt pourtant à autrui.* Donc voilà la contradiction à la vérité renfermée dans le vol, confirmée par la raiſon, que Clarke a alléguée pour la détruire.

3. Objection. „ Prennez le de quel côté que vous vou-
„ drez; ſoit qu'une intention de nier la vérité, ou de ne la
„ pas nier, ſoit néceſſairement requiſe pour former un acte
„ mauvais, la doctrine de Monſieur Wollaſton ne peut être
„ ſoutenue. Si cette intention eſt requiſe, les plus grands
„ ſcélérats ſeront exempts de crime: ſi elle ne l'eſt pas; il
„ s'enſuivra qu'il y aura autant de mal à nier la vérité par
„ ignorance, ou par erreur, qu'à le faire avec délibération
„ & avec connoiſſance de cauſe, &c. Réponſe. Nous avons déjà réfuté la prémière de ces deux conſéquences: la ſeconde ne fait rien contre l'Auteur, parcequ'il admet que l'intention de faire bien, ou mal, eſt abſolument requiſe dans l'agent pour pouvoir commettre un acte moralement bon, ou mauvais.

4. Ob-

4. Objection. „ Paſſe que quelques ſignes aient le pou-
„ voir de tranſmettre nos penſées aux ſpectateurs: c'eſt pour-
„ tant une figure forcée, une hardie métaphore, &c. d'at-
„ tribuer le même pouvoir à toutes nos actions. Réponſe. Clarke penſe-t-il qu'on l'en croira ſur ſa parole au préjudice des preuves du contraire, rapportées dans l'*Ebauche de la Religion naturelle*, & dans la prémière Partie de ce Supplement? „ C'eſt cette figure, replique le Cenſeur, qui a en-
„ gagé Monſieur Wollaſton à attribuer aux actions morale-
„ ment mauvaiſes, qu'il a occaſion de citer, des ſignifica-
„ tions forcées & nouvelles. *Un homme rompt-il un mar-*
„ *ché, il ne nie pas*, comme le prétend Monſieur Wollaſton,
„ *la réalité de ce marché, mais ſeulement l'obligation de le gar-*
„ *der*. Mais nier un engagement réel, n'eſt-ce pas agir contre la vérité auſſi directement qu'on le feroit en niant le contract, qui forma cet engagement. D'ailleurs nier un engagement, où nous ſommes entrez, n'eſt-ce pas, dans le ſtile de tous les Juriſconſultes, tenir le contract, qui nous engage, pour non avenu; pour un rien, qui à la vérité a autrefois ſubſiſté, mais qui ne ſubſiſte plus à notre égard? Clarke pouſſe ainſi ſon objection dans un autre endroit.
„ Je remarque en prémier lieu qu'il eſt faux que l'acte d'un
„ homme, qui fauſſe une promeſſe qu'il a faite, ne puiſſe
„ contredire cette promeſſe, ſans contredire en même temps
„ la vérité de la propoſition, qui aſſure qu'il fut fait une
„ telle promeſſe. Suppoſons qu'*A*, auteur de la promeſſe,
„ vient trouver *B*, à qui elle a été faite, & qu'il lui décla-
„ re qu'il ne veut pas tenir la promeſſe, qu'il lui avoit au-
„ paravant faite. Dans cette ſuppoſition la déclaration de
„ *B* contredit la promeſſe ſans renfermer ſa négation: bien
„ loin de là elle confirme la réalité de cette promeſſe. Donc
„ on peut rompre un engagement, ou un contract, ſans nier
„ la vérité de la propoſition, qui affirme qu'il y eût un tel
„ engagement, ou un tel contract. Réponſe. Cette ſe-
conde promeſſe n'eſt pas proprement une contradiction de la nature de celle qui eſt renfermée dans le prémier cas: ici

c'eſt une caſſation de la prémière promeſſe, qui cède à la ſeconde; qui rentre dans le néant dès que celle-ci en ſort. Dans le prémier cas la promeſſe & l'engagement, qu'elle fait naitre, ſubſiſtent en même temps que la contradiction à cette promeſſe & à cet engagement. En entrant dans un ſecond engagement j'annulle le prémier, & je le traite comme étant ce qu'il eſt, un engagement qu'il m'eſt permis de rompre, & que je romps actuellement, pour me lier par un nouvel engagement, ou par un engagement directement contraire; je ne me rends donc coupable d'aucune contradiction; je n'attaque aucune vérité en détruiſant ſimplement ma prémière promeſſe. Deſtruction entiérement différente de la contradiction, qui ſuppoſe une contrariété à quelque choſe qui ſubſiſte, & non pas au néant. Le cas du refus de l'aumône, cenſuré par le Critique, eſt mis dans un aſſez grand jour, page 388. de cet Ouvrage: venons à celui de l'Adultère.

Clarke tourne en ridicule cette aſſertion: *Un homme, qui commet adultère, nie impudemment par ſon action que la femme, dont il jouit, ſoit à autrui, il la traite comme ſienne.* J'en appelle au jugement même du païſan le plus groſſier: qu'on lui demande ce que c'eſt que l'adultère? *Ne répondra-t-il point que c'eſt connoitre la femme d'autrui, & s'en ſervir comme de ſa propre femme.* C'eſt donc dans ce menſonge que conſiſte, de l'aveu même du païſan le plus groſſier, la nature de l'adultère. „ Cela n'eſt point, „ ſoûtient Clarke, parceque le ſecret, avec lequel on a „ accoutumé de ménager ces ſortes d'intrigues, prouve „ aſſez que cette femme n'eſt pas la femme de l'Adul„ tère. Le Critique eſt ſi ſubtil à chercher des raiſons apologétiques du crime en queſtion, qu'on diroit qu'il y a quelque intérêt: ce n'eſt là, je l'avoue, qu'une conjecture; mais on ne la regardera point comme trop mal fondée, quand on ſaura, que le Critique appelle cet argument, *un argument notable; que quelques perſonnes pourroient ſavoir bon gré à l'Auteur de leur fournir pour juſtifier l'adultère:* il ajoûte en-

encore que *ce crime eſt l'affirmation d'une autre verité, ſavoir qu'on aime la femme adultere; & qu'on ne ſait point d'autre moien pour ſe ſoulager, que d'en jouir.* Ainſi Clarke reproche à Monſieur Wollaſton d'avoir inventé des raiſons pour juſtifier l'adultère; & il travaille à en inventer lui-même de nouvelles: mais ſi ſon prémier argument étoit, comme il le dit, *notable*; ſi la circonſtance du ſecret, avec lequel on commet l'adultère, ſuffiſoit pour prouver que la femme, dont l'Adultère jouit, eſt la femme d'autrui: la même circonſtance prouveroit, dans les mariages clandeſtins, qu'une femme mariée n'appartiendroit pas veritablement à ſon mari; ce qui eſt abſurde. Dans le ſecond argument, Clarke ne prend pas le véritable ſens des paroles de Monſieur Wollaſton: *Agir conformément à la vérité, dans le ſens de la phraſe de l'objection, n'eſt pas ce que je demande par ma règle: je prétends qu'on agiſſe de manière qu'on ne nie aucune vérité par quelque acte que ce ſoit*; c'eſt ainſi que l'Auteur s'explique. L'adultère peut bien renfermer l'affirmation d'une paſſion; mais ce n'eſt là qu'une partie du cas: car la nature, l'eſſence de cette paſſion eſt d'être une paſſion, qui ne doit pas être aſſouvie par des moiens illégitimes: ſi donc j'aſſouvis cette paſſion par ces moiens, mon action eſt une affirmation de ce qui n'eſt point; ſavoir que la paſſion, que j'aſſouvis, doit être aſſouvie par un crime. Il n'en faut pas davantage pour répondre à ce que Clarke ajoute, *qu'on peut affirmer quelque vérité en ſe livrant aux plus grands crimes; & trouver dans les actions mauvaiſes un auſſi grand nombre d'affirmations, que de négations de la vérité.* C'eſt ce qu'il eſt impoſſible de faire, quand on examinera de bonne foi la nature des cas, dont il s'agira, & toutes les circonſtances, qui peuvent influer ſur leur nature.

C'eſt la négligence de faire une ſincère application de cette règle, qui eſt l'unique cauſe de tout le galimathias, & des faux raiſonnemens, dont Clarke a rempli ſa Critique depuis la 17. juſques à la 36. page. La prémière cauſe de

ſes erreurs vient de l'égalité, qu'il ſuppoſe dans les actes humains, entre le nombre des affirmations & des négations de la vérité renfermées dans ces actes: égalité, qui rendroit en même temps ces actes auſſi bons que mauvais; ce qui impliqueroit contradiction: la ſeconde cauſe de ſes erreurs eſt la négation du pouvoir ſignifiant, naturel, ou arbitraire, attribue aux actions dans un plus grand, ou du moins dans un égal, degré d'énergie qu'aux paroles: il ne fait aucun uſage des éclairciſſemens, que l'Auteur donne ſur cette matière, celui entre autres qu'il donne en renvoiant à la catégorie des paroles les ſignes, qui ont des ſignifications arbitraires; & en ſoutenant qu'il faut les prendre dans le ſens, dans lequel ils ſeront pris par celui à qui ils ſont addreſſez. Le Critique accuſe fauſſement l'Auteur de n'avoir pas pris garde à cette difficulté, à laquelle il a pourtant répondu au long dans la III. Propoſition de la I. Section de ſon Livre. En vérité je ne me perſuaderai jamais que l'Anonyme & Clarke aient lû tout l'Ouvrage, dont ils ont prétendu nous donner une réfutation.

Je ne puis me réſoudre à paſſer ſous ſilence deux remarques de Clarke, qui ſont certainement faites avec une ſolidité extraordinaire & un jugement exquis. 1. „ La vertu ne „ reçoit-elle pas, dit ce grand Philoſophe, tout ſon mérite „ de la conformité, qu'elle renferme avec la vérité? Chaque „ acte, action, ou parole, cela eſt indifférent, par lequel on „ témoigne le reſpect dû à la vérité, n'eſt-il pas du moins „ louable, s'il n'eſt pas d'une obligation indiſpenſable? Et ſi „ cela eſt ainſi, ce ſera à un homme un glorieux exercice „ de parcourir ſans ceſſe ces dignes & importantes véritez, „ *Un homme n'eſt pas un cheval: un cheval n'eſt pas une* „ *vache: une vache n'eſt pas un taureau: un taureau n'eſt pas* „ *un âne.* Qui n'admirera la ſublimité de ce raiſonnement, la juſteſſe de cette conſéquence, la force de ces raiſons? C'eſt pourtant ce que Clarke aſſure ſuivre *viſiblement & manifeſtement* de la doctrine de Monſieur Wollaſton. J'avoue qu'il

ſuit

ſuit viſiblement, manifeſtement & uniquement de cette doctrine, qu'il eſt d'une obligation indiſpenſable de conformer toutes ſes actions, ſes paroles & ſes jugemens à ces véritez: *Un homme n'eſt pas un cheval: un cheval n'eſt pas une vache: une vache n'eſt pas un taureau: un taureau n'eſt pas un âne: Jean Clarke n'eſt pas un fort grand génie:* mais je ne vois nullement qu'il ſuive de la doctrine de Monſieur Wollaſton, qu'il faille continuellement méditer ſur ces inconteſtables véritez.

2. Sur ce que Monſieur Wollaſton avance que le zèle, avec lequel Popilius Lenas ſollicita la proſcription de Cicéron, donnoit à entendre, ou que Cicéron étoit un méchant homme, ou qu'il n'étoit pas le bienfaiteur de Lenas, &c. „ L'action de Lenas, dit le Critique, avoit, de l'aveu de „ l'Auteur, toutes ces ſignifications: mais cette action n'a„ voit ces ſignifications qu'à l'égard d'un homme, qui au„ roit ignoré les ſervices, que Cicéron avoit rendus à „ Lenas: [Ici l'original a été falſifié: car Clarke y a ajouté „ un *ſeulement*, qui fait un changement conſidérable dans „ la penſée de l'Auteur] & par conſéquent, c'eſt Clarke, „ qui continue ainſi ſa remarque, cette action n'avoit point „ ces ſignifications à l'égard d'un homme, qui auroit igno„ ré ces ſervices. Or il eſt auſſi clair que le ſoleil en plein „ midi, que la conduite de Lenas n'avoit aucune de ces ſi„ gnifications rapportées par l'Auteur; & qu'elle ſignifioit „ ſimplement, que Lenas étoit ce que le Monde appelle un „ ingrat infame & un ſcélérat abandonné. Judicieux Critique, en quoi conſiſtoit la nature de cette ingratitude & de cette méchanceté de Lenas? N'étoit-ce pas en ce que Lenas traitoit Cicéron, qu'il auroit du traiter en homme d'un mérite diſtingué, en bienfaiteur & en ami, comme un homme digne des plus affreux ſupplices, & qui ne méritoit aucun ménagement? En avouant que Lenas étoit un ingrat, & que ſa conduite devoit le faire regarder comme tel; n'avouez-vous pas que Lenas exprimoit par ſes actions que ce Cicéron, à qui il étoit redevable de

la vie, n'étoit pas traité comme doit l'être un homme, qui a rendu des services si signalez: cette ingratitude n'étoit-elle donc pas une négation de ce que Ciceron étoit, aussi directe qu'elle puisse être?

5. Objection. „ Supposé que les actions, ou les omissions „ moralement bonnes, ou mauvaises, dans un sens propre & „ véritable renferment une négation de la vérité, telle qu'est „ celle que Monsieur Wollaston veut introduire; comment „ suivra-t-il que cette négation rende ces actions moralement bonnes, ou mauvaises; c'est-à-dire, contraires à la „ volonté de Dieu, déclarée par la voix de la raison, & „ par les lumières naturelles? Le Critique parcourt ensuite les raisons alléguées par Monsieur Wollaston pour prouver, que cette affirmation, ou négation de la vérité est uniquement ce qui constitue la nature des actes moralement bons, ou mauvais.

„ La prémière preuve, que Monsieur Wollaston allègue, „ est, que *si la proposition, qui est fausse, n'est pas comme elle* „ *devroit être; l'acte, qui renferme une telle proposition, ou* „ *qui est fondé sur elle, ne peut pas être comme il faut: par-* „ *cequ'il n'est autre chose que la proposition même reduite en* „ *pratique.* Je crains, continue de dire le Critique, que ce „ mot, *n'est pas comme il devroit être*, ne signifie rien; ou qu'il „ est du moins inutile au dessein de l'Auteur. Réponse. L'Auteur auroit sans doute dû expliquer plus au long la signification des termes *right* ou *wrong*, dont le sens est en cet endroit très difficile à comprendre: je les ai rendus dans le corps de l'Ouvrage tantôt par ceux de *bon* & de *mauvais*, tantôt par ceux de *juste* & d'*injuste*, & je les rends ici par une périphrase, qui exprime au juste la pensée de l'Auteur. Clarke suppose sans fondement que ces termes équivalent à ceux de *vrai* & de *faux*: mais ce seroit faire tomber l'Auteur dans ces absurditez, *un acte faux est faux; une proposition vraie est vraie:* Monsieur Wollaston a donc voulu dire dans la IV. Proposition de la prémière Section, qu'un *acte, qui renferme une contradiction à la vérité, n'est pas comme*

me il faut: & il ajoute enſuite, qu'*être comme on devroit être*, ou *comme il faut;* c'eſt être bon; & n'*être pas comme il faut*; c'eſt être mauvais. Ainſi l'objection de Clarke tombe, lorſqu'on entend comme il faut les termes, qu'il interprète mal.

„ La ſeconde preuve de notre Auteur eſt dans le fonds la „ même, quoique exprimée différemment, &c. Clarke tombe ici dans la même erreur; c'eſt-à-dire, dans la mauvaiſe explication des termes de l'Auteur: il ajoute encore que cette preuve eſt la même que la précédente: il en dit autant de la troiſiême & de la quatriême; il faut vouloir s'aveugler pour n'y pas trouver une différence extrême: je vai la faire ſentir, après avoir examiné deux réflexions de Clarke.

1. Il n'a pas pris la force de la troiſiême preuve de l'Auteur; & il faut avoir un eſprit auſſi particulier que le ſien pour en tirer cette conſéquence; *Un homme riche entre mieux, en ne donnant rien aux pauvres, dans la conſtitution du Monde; il traite mieux les choſes, comme étant ce qu'elles ſont; il ſe ſoumet mieux à la volonté de Dieu, révélée dans le Livre de la Nature, que s'il leur donnoit quelque ſecours:* je me laſſe de faire toujours revenir les mêmes matières; mais il me ſemble que traiter ſes richeſſes & ſon ſuperflu, comme étant des richeſſes & un ſuperflu, c'eſt les emploier à de bonnes œuvres: traiter un pauvre comme tel; c'eſt le traiter comme un homme réduit à une néceſſité, dans laquelle l'homme riche peut lui-même tomber; & lui faire par conſéquent part d'un ſecours, qu'il ſeroit très aiſe de recevoir, s'il ſe trouvoit dans les mêmes conjonctures. Clarke ſeul eſt capable d'affirmer qu'il ſuit des raiſonnemens de Monſieur Wollaſton des conſéquences directement oppoſées.

2. Clarke avance que l'Auteur devoit prouver, qu'*une négation de la vérité des connoiſſances divines, eſt une choſe moralement mauvaiſe*; ce qu'il fait, ce me ſemble, inconteſtablement dans la ſuppoſition que Dieu eſt un être parfait. *C'eſt cette ſuppoſition, que je blâme*, replique Clarke, *il falloit prouver*,

ver, & non pas supposer, l'existence d'un Gouverneur souverain du Monde. Je laisse à toutes les personnes exactes le jugement de cette objection : falloit-il confondre dans cet article celui de l'existence & des perfections de Dieu? La parenthèse n'auroit-elle pas été plusieurs fois plus longue que la question, dont il s'agit en cet endroit?

Examinons maintenant si les 4. prémières preuves, alléguées par Monsieur Wollaston pour faire voir qu'un acte, qui renferme une proposition fausse, n'est pas comme il devroit être, & qu'il est par conséquent mauvais, sont les mêmes dans le fonds; & si elles sont simplement déguisées par des expressions différentes, qu'il plait au Critique d'appeller *obscures, mystérieuses*, & couvant *une petition de principe*. 1. Monsieur Wollaston dit, qu'*un acte renfermant une proposition fausse n'est pas tel qu'il devroit être:* Pourquoi? parcequ'il n'est autre chose que cette proposition même réduite en acte. Or si cette proposition spéculative n'est pas telle qu'elle devroit être; elle ne le sera pas non plus, réduite en acte: voilà donc l'acte humain considéré par rapport à son essentielle conformité ou contradiction à la vérité; & prouvé par-là n'être pas tel qu'il devroit être. 2. L'acte humain est considéré par rapport aux objets des propositions exprimées par chaque acte : ces objets ont entre eux certains rapports & certaines rélations: si la proposition, renfermée dans l'acte, exprime comme il faut ces rapports & ces rélations; l'acte est tel qu'il devroit être. Cette idée n'est-elle pas entiérement différente de la prémière? 3. M. Wollaston considère l'acte humain par rapport à la conformité, ou à la contradiction, qu'il renferme contre l'Auteur de la Nature: il appelle cette conformité, *obéissance* à Dieu, cette contradiction, desobéissance, revolte, blasphême contre ce Gouverneur suprême. Ce rapport doit-il être confondu avec les deux prémiers? 4. L'Auteur pousse plus loin sa gradation; & il considère l'acte humain, par rapport à son affirmation, ou à sa négation essentielle

tielle des prémiers axiomes & des véritez éternelles, qui ont toujours été les objets des connoiſſances divines, & les règles de ſa ſageſſe. Or ſi ces connoiſſances & cette ſageſſe ne diffèrent en rien de Dieu même: ces véritez, qui ſe ſont éternellement offertes comme véritables à l'eſprit divin, ne peuvent être reſpectées, ou contredites, ſans que ce reſpect, ou cette contradiction ne retombent ſur l'Eſprit divin, qui les a toujours regardées comme véritables: aînſi voilà non pas ſimplement la ſageſſe de Dieu, comme Gouverneur du Monde; mais encore ſa nature, comme Dieu, comme Etré infaillible, comme Etre infiniment parfait, révérée, ou attaquée par châque acte humain. Ce dernier rapport eſt différent du troiſiéme; le troiſiéme l'eſt du ſecond; le ſecond l'eſt du prémier: voilà donc quatre rapports différens, ſous leſquels Monſieur Wollaſton enviſage les actes humains; & par leſquels il prouve qu'ils ſont tels qu'ils devroient, ou qu'ils ne devroient pas, être; c'eſt-à-dire, par leſquels ils ſont bons, ou mauvais. Quelle idée Clarke a-t-il prétendu nous donner de ſa pénétration, de ſon diſcernement, en un mot de ſon jugement, en confondant, & en s'obſtinant à vouloir confondre ces preuves & ces rapports? Sans doute il a voulu ſacrifier la réputation de bon Philoſophe à celle de fin railleur, par l'application d'un proverbe tiré de la ſeptiéme ſatyre de Juvenal, ou du Recueil des Proverbes fait par Eraſme: il y a tant de ſel, un tour ſi fin, je ne ſai quoi de ſi joli dans cet endroit, que de peur de tourmenter mes Lecteurs par le même genre de ſupplice, j'entens l'ennui, dont cet accès de belle humeur vient de m'accabler, je vai mettre fin à mes remarques ſur ſa Critique, après avoir dit un mot du jugement, qu'il fait de la cinquiéme preuve alléguée par l'Auteur.

„ La dernière raiſon, dont Monſieur Wollaſton ſe ſert „ pour confirmer ſa doctrine, eſt, qu'*on ne peut nier que les* „ *choſes ſoient ce qu'elles ſont, ſans tranſgreſſer la grande loi* „ *de notre nature, la loi de la Raiſon*: il devoit prouver qu'il „ y a une loi de la Nature, une loi de la Raiſon; & que

„ les actions, ou les omissions contraires à la vérité, sont „ contraires à cette loi: & cela est enfin fait ici par un der„ nier coup de pinceau, & par une affirmation solemnelle, „ sans faire seulement la moindre offre de prouver la réali„ té d'une telle loi. Ce court article de la Critique de Clarke n'est rien moins qu'un abrégé de bevues. L'Auteur dit *la loi de notre nature*: Clarke cite ses propres paroles; & deux lignes après, il retranche *nôtre*; & il suppose que l'Auteur a dit la loi de la Nature; ce qui fait une absurdité. Le Critique ajoute, que *Monsieur Wollaston devoit prouver qu'il y a une loi naturelle;* & il devoit simplement prouver qu'un acte, contraire à la vérité, n'est pas tel qu'il doit être. Clarke couronne l'œuvre en imputant faussement à l'Auteur, de ne faire pas seulement la moindre offre pour prouver la réalité de la loi de la Raison; & l'Auteur renvoie en cet endroit son Lecteur à la Section, consacrée à la discussion de cette vérité.

Dans le reste de sa Brochure Clarke s'applaudit de sa prétendue victoire: il ajoute quelques réflexions pour mettre, dit-il, dans un plus grand jour la foiblesse de la doctrine de son ennemi; elles sont tout d'une pièce avec celles dont j'ai fait l'extrait: il finit en promettant un Traité de sa façon sur la même matière: il y met pourtant une clause, qui peut nous faire douter, sans nous rendre coupables de Pirrhonisme, si cet Ouvrage verra jamais le jour; c'est que la publication n'en est promise qu'à condition, que sa Critique sera reçûe par le Public d'une manière, qui plaise à ce Censeur; & le Public, par malheur pour l'Ouvrage, ne s'empresse pas fort à l'encourager. Cependant je prendrai, à l'occasion de ce Traité possible, la liberté de déclarer à Clarke, qu'il n'est pas meilleur Politique que Philosophe: il avoit commencé sa réfutation par un trait de zèle pour la Religion très édifiant: c'étoit pour deffendre cette Religion, mise, dit-on, en danger par l'*Ebauche de la Religion naturelle*, que notre Savant avoit mis la main à la plume: le Lecteur l'en auroit crû, s'il ne l'avoit desabusé lui-même sur

la

la fin de ſa Critique, en inſinuant que s'il n'a pas trouvé le bâtiment à ſon goût, c'eſt uniquement parcequ'il n'en a pas été l'architecte; & s'il a fait ſes efforts pour le démolir, c'étoit plûtôt par amour propre, que par zèle pour la vérité & pour la Religion.

J'abandonne à jamais Clarke à ſa bonne; ou mauvaiſe deſtinée, après avoir fait entrer mon Lecteur dans le goût de ce Syſtême, exiſtant *in ideis Clerici?* 1. Cette propoſition, *Toute négation de la vérité, de quelque vérité que ce ſoit, eſt mauvaiſe*, y ſera réfutée *par* LES RAISONS TOUT AU MOINS PLAUSIBLES, *que les plus excellens & les plus judicieux Ecrivains, qui ont traité des loix naturelles, ont emploiées pour la combattre*: on y déclarera qu'il eſt permis *de mentir pour tromper des Ennemis, pour ſe délivrer des mains des voleurs & des aſſaſſins*, &c. ſous prétexte qu'il y a quelque ruſe, dont il eſt permis de faire uſage dans la guerre, à la chaſſe, dans quelques jeux, &c. 2. Le plaiſir, ou la félicité déterminera uniquement la nature des actions moralement bonnes, ou mauvaiſes: on répétera les plus excellentes choſes, écrites ſur ce ſujet; & pour mieux déguiſer le plagiariſme, on leur fera entiérement changer de nature par l'expreſſion & par l'arrangement: ce n'eſt que ſur ce que Clarke a avancé page 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 60. 61. 62. &c. de ſa Critique; & ſur-tout ſur cet admirable principe couché dans la page 55. *Ce que nous appellons loix naturelles, ſeroient à la vérité, & généralement parlant, dans la ſuppoſition* que tout ce qui tend à la félicité du Genre-humain, ne ſeroit pas moralement bon, *d'aſſez bonnes règles de convenance: mais elles ne ſont pas proprement des loix; & elles ne ſont pas propres à être obſervées en tout temps, ni dans toute ſorte de cas:* ce n'eſt, dis-je, que ſur cela que j'en juge.

Au reſte ſi l'Anonyme & Clarke ont trouvé dans quelques endroits de ce Supplement quelque ironie, qui ne leur plaiſe pas, ils n'ont aucun droit de s'en plaindre; ils ſont les aggreſſeurs: & ils doivent au contraire me ſavoir bon gré de

ne m'être ſervi contre eux d'aucune de ces dénominations & invectives groſſières, qu'ils n'ont point épargnées contre Monſieur Wollaſton.

Je crois qu'il eſt ici le lieu de redonner en abrégé l'idée du principe, ſur lequel Monſieur Wollaſton fonde la nature des actes moralement bons & mauvais.

L'Auteur commence par définir quels ſont les actes, qui ſont le ſujet de la prémière Section.

Il établit enſuite que châcun de ces actes a une ſignification naturelle, ou arbitraire, plus énergique encore que celle des paroles.

Il ajoute que cette ſignification eſt l'expreſſion pratique, c'eſt-à-dire, l'affirmation, ou la négation de quelque vérité.

Si l'acte, conclut enfin notre Auteur, renferme une ſignification conforme à la vérité, il eſt tel qu'il doit être; & par conſéquent bon: ſi non, il n'eſt pas tel qu'il doit être; & il eſt par conſéquent mauvais.

Mais qu'eſt-ce que la vérité? Ce n'eſt qu'une conformité entre les affirmations & négations pratiques, ou verbales, & la nature des choſes affirmées, ou niées par les actions, ou par les paroles.

Mais en quoi conſiſte la bonté de cette conformité? Elle conſiſte dans la conformité à la Nature; & par-là à la ſageſſe de l'Auteur de la Nature: elle eſt une obéiſſance aux loix du ſuprême Gouverneur du Monde; & un aveu de la vérité des véritez éternelles & immuables, qui ont été éternellement préſentes à l'Eſprit divin: en un mot elle eſt une obéiſſance à la Raiſon, loi ſuprême de tous les êtres raiſonnables, & l'unique voie, qui les conduit à la félicité.

III. PAR-

III. PARTIE

DU

SUPPLEMENT,

Contenant une démonſtration abrégée de la Prémotion phyſique, & une nouvelle manière d'enviſager l'action de Dieu ſur les Créatures.

LA Prémotion phyſique eſt, dit-on, impoſſible; elle eſt injurieuſe à Dieu; elle eſt inutile. J'avoue que ſi quelcune de ces objections étoit bien fondée, je ſerois un adverſaire de cette Prémotion auſſi ardent que j'en ſuis zélé deffenſeur: ce ne ſont là que de vains, de très vains, préjugez, qui tombent, qui s'évanouiſſent, lorſqu'on conſidère cette queſtion dans un juſte point de vûe: je vai tâcher de les diſſiper en prouvant que la Prémotion phyſique eſt poſſible; qu'elle n'eſt pas injurieuſe à Dieu; & qu'elle eſt néceſſaire. J'eſpère de répondre au titre de cette Partie de ce Supplement, & par l'évidence des raiſons, que je vai alléguer, & par la préciſion, avec laquelle elles ſeront alléguées.

Il m'eſt auſſi évident que je ſuis libre, qu'il m'eſt évident que j'exiſte: je ſuis auſſi aſſuré que mes actions ſont les actes de ma liberté, que je ſuis aſſuré qu'elles ſont réellement mes actes, ou qu'elles ſont purement & ſimplement des actes. A cette évidence de ſentiment, & à cette certitude je joins celles-ci, qui ne ſont pas moins infaillibles. Je ſuis certain que Dieu agit dans mon action; qu'il agit avec moi; qu'il agit avant moi ſelon notre manière de concevoir, & auſſi-tôt que moi dans la réalité; ou, comme s'exprime l'E-

cole, *prioritate actus*, & non pas *prioritate temporis*; qu'il agit indépendamment de moi; en un mot j'admets la Prémotion phyſique & prédéterminante dans le ſens propre & dans toute ſa rigueur: & la néceſſité de cette Prémotion tient dans mon eſprit le même degré de conviction, que la néceſſité de l'exiſtence de l'Etre ſuprême.

Je n'alléguerai point d'autre preuve de notre liberté que le ſentiment intérieur, que nous en avons. D'ailleurs les hommes ſont ſi portez à s'arroger plus de qualitez, qu'ils n'en ont réellement, qu'il ſeroit bien ſurprenant qu'ils renonçaſſent à celles qu'ils ont: j'avance donc que l'homme eſt libre, & je ſuppoſe qu'il le croit; convaincu, comme il eſt, par ſon expérience & par ſon amour propre. Voici donc comment je concilie ces deux véritez, qui paroiſſent ſi incompatibles. Je me contente de prouver d'abord que la Prémotion phyſique eſt poſſible: je prouve enſuite qu'elle n'eſt pas injurieuſe à Dieu; je fais voir enfin qu'elle n'eſt pas inutile; de-là je conclus qu'il y a une Prémotion phyſique, ou un concours de Dieu phyſique, immédiat, actuel, qui meut, qui pouſſe, qui détermine l'agent libre à l'action, en vertu duquel cet agent libre agit toujours, & ſans lequel il n'agiroit jamais.

1. La Prémotion phyſique, priſe dans ce ſens, eſt poſſible. Pour pouvoir affirmer qu'une choſe eſt impoſſible; il faut prémiérement en avoir une idée claire & diſtincte. Nous ne pouvons aſſurer qu'un triangle ne peut pas en même temps être triangulaire & quarré, que parceque nous concevons diſtinctement ces figures; & les idées diſtinctes, que nous en avons, nous les repréſentent comme néceſſairement incompatibles dans le même ſujet. Il n'y a rien de pareil dans le cas, dont il s'agit. Nous n'avons point d'idée diſtincte de l'eſprit, de ſa volonté, de ſa manière de ſe déterminer; & par conſéquent nous ne concevons pas diſtinctement, que l'action d'un eſprit prémouvant détruiſe la liberté de l'eſprit prému; nous n'avons pas une idée diſtincte de l'action d'un eſprit ſur un autre eſprit; & par conſéquent nous

nous ne ſommes pas en droit d'affirmer, que cette action produira infailliblement certains effets: nous n'avons pas d'idée diſtincte de l'action d'un Eſprit infini ſur un eſprit fini; & par conſequent c'eſt un acte de témérité impardonnable à la Créature, d'oſer porter un jugement affirmatif ſur la nature de cette action: enfin nous n'avons pas d'idée diſtincte de la puiſſance, ni de l'étendue de la puiſſance, d'un Etre infini; & par conſéquent ce n'eſt point à nous à lui preſcrire des bornes, & à aſſurer que Dieu ne peut pas prédéterminer la Créature en lui conſervant ſa liberté. Nous n'avons d'idée diſtincte ni de l'eſprit en général, ni de l'Eſprit infini en particulier, ni de l'action d'un eſprit ſur un autre eſprit, ni de la puiſſance d'un Etre tout-puiſſant, ni de l'étendue de cette puiſſance; nous ne connoiſſons ces objets que par conjectures, ou par ſentiment: donc nous ne ſommes ni en droit, ni en état d'affirmer, que la Prémotion phyſique eſt impoſſible.

J'ajoute que nous pouvons raiſonnablement affirmer, que cette prémotion eſt poſſible: parceque nous pouvons raiſonnablement affirmer la poſſibilité de tout ce que nous ne concevons pas diſtinctement impliquer contradiction: or ſi nous n'avons aucune idée de la nature de la Prémotion phyſique, bien moins en aurons-nous d'idée diſtincte; bien moins nous ſera-t-elle diſtinctement repréſentée, comme impliquant contradiction. Bien loin de-là l'idée, imparfaite à la vérité, mais auſſi parfaite qu'il nous ſoit poſſible d'avoir, d'une puiſſance ſans bornes, autoriſe cette conjecture: *Un Eſprit, dont la puiſſance eſt ſans bornes, peut prémouvoir un eſprit fini, ſans que cette prémotion détruiſe la liberté eſſentielle à cet eſprit fini.*

L'incompréhenſibilité de la manière, dont ſe conſerve cette liberté, n'eſt pas une raiſon valable de l'impoſſibilité de cette conſervation. La matière eſt impénétrable de ſa nature; l'eſprit la pénètre pourtant ſans détruire cette impénétrabilité: pourquoi un eſprit fini ne ſera-t-il pas, pour ainſi dire, pénétrable à un Etre infini ſans rien perdre de

ſes

ſes facultez eſſentielles? Y a-t-il moins de différence entre la nature d'un eſprit & celle de la matière, qu'entre celle d'un Etre infini & d'un être fini?

D'ailleurs l'action de l'ame ſur la matière, & de la matière ſur l'ame, n'eſt-elle pas incompréhenſible, quoique réelle: donc l'incompréhenſibilité prétendue de l'action d'un Eſprit infini ſur un eſprit fini, ſans détruire les qualitez eſſentielles à celui-ci, ſera contre la ſimple poſſibilité de cette action un argument beaucoup moins valable?

Enfin cette prétendue impoſſibilité de la Prémotion phyſique eſt fondée ſur l'idée, qu'on s'en forme ſur le mouvement des corps materiels. On ne peut concevoir que l'impulſion d'un corps plus grand ne détruiſe pas néceſſairement l'indifférence au repos, ou au mouvement, eſſentielle au corps moindre, qui reçoit cette impulſion. Donc il eſt, dit-on, inconcevable que la prémotion d'un Eſprit infini ne détruiſe pas la liberté de l'être fini, qui eſt prému. Si nous ſavions que l'action des eſprits ſur les eſprits ſe fit ſelon les règles du mouvement des parties de la matière, la parité auroit quelque force: mais il eſt à préſumer, il eſt même très raiſonnable de croire, que puiſque la nature des eſprits eſt différente de celle des corps materiels; les règles, établies entre les actions des uns & le mouvement des autres, le ſont auſſi: ceux-ci ſont des ſubſtances purement paſſives; ceux-là ſont des ſubſtances actives: leurs loix, leur gouvernement, tout doit donc être conforme à cette différence: la matière, obéir néceſſairement aux impulſions faites ſur elle; l'eſprit, obéir librement aux prémotions faites ſur lui.

J'ai quelque répugnance à avancer ſi poſitivement, que la matière eſt une ſubſtance purement paſſive: que ſai-je ſi chaque particule, ſi chaque atome, de la matière n'a pas quelque faculté intrinsèque de ſe déterminer à ſuivre les impulſions des atomes contigus. Quelle abſurdité, quelle contradiction y auroit-il dans cette aſſertion? Il ne ſeroit indigne, ni de la ſageſſe, ni des autres perfections de Dieu, d'a-

d'avoir compoſé ce vaſte corps, dont nous faiſons partie, j'entends l'Univers, d'une infinité de corpuſcules, douez de la faculté de concourir librement au bien de ce grand Tout, dont ils ſont des parties imperceptibles: ſi je ne puis que conjecturer leur exiſtence; on ne peut pas du moins me démontrer leur impoſſibilité. Or ſi l'idée de la liberté n'eſt pas incompatible avec celle de l'impulſion des corps materiels; elle l'eſt encore moins avec celle de la Prémotion phyſique d'un Eſprit tout-puiſſant ſur un eſprit fini, & je me ſuis borné dans ce paragraphe à engager ſimplement le Lecteur à m'accorder que cette Prémotion eſt poſſible. Nous verrons dans la ſuite de quelle utilité nous eſt cet aveu.

2. La Prémotion phyſique n'eſt pas injurieuſe à Dieu: l'argument, emploié plus haut, revient ici dans toute ſa force. Dieu peut avoir trouvé dans les tréſors de ſa puiſſance quelque manière d'agir ſur la volonté ſans la forcer; & par conſéquent ſans qu'on doive rejetter ſur lui les actes de cette volonté, qui ſont les ſuites de cette action. Nous ne pouvons pas du moins affirmer poſitivement le contraire: mais prouvons la vérité, dont il s'agit, d'une manière plus directe.

Nous nous formons, de l'action de Dieu ſur les Créatures, l'idée d'un concours, d'une multitude, d'une continuation, d'une interruption, d'actions, qui eſt l'unique ſource de nos erreurs ſur cette matière. Nous nous repréſentons Dieu comme agiſſant par intervalles: créant dans l'inſtant A: ceſſant de créer dans l'inſtant B: recommençant ſon action dans l'inſtant C: rentrant dans ſon inaction dans l'inſtant, qui le ſuit: tantôt voulant prémouvoir, tantôt prémouvant, tantôt ne prémouvant plus: exiſtant dans le moment M; exiſtant dans le moment N; & le moment M de l'exiſtence de Dieu différent du moment N de la même exiſtence: mais tout cela n'eſt que pure illuſion; pure chimère. Dans Dieu il n'y a point de ſucceſſion; il n'y a point d'interruption, ni de multiplicité d'actions. En Dieu il n'y a ni paſſé, ni avenir: il a toujours été ce qu'il eſt, & ce qu'il ſera: il fait actuellement,

il fit de toute éternité ce qui ne ſera fait par rapport à nous qu'à la conſommation des ſiècles. Eclairciſſons ces penſées.

Pour rendre ma démonſtration plus familière je ſuppoſe, par impoſſible, un commencement à l'éternité; je l'abrège, je la renferme toute dans cinq minutes. Pendant la minute A, je ne ſuis que poſſible: à la minute B, je ſors du néant; la minute C eſt la durée de ma vie; je meurs à la minute D; la minute E eſt la fin de l'éternité.

Voilà en abrégé, mais au juſte, toute mon hiſtoire, & celle de l'Univers; notre poſſibilité, notre exiſtence, notre diſſolution: mais il s'en faut bien qu'aucune de ces idées puiſſe s'appliquer à Dieu: les inſtans de notre vie & de notre mort ne ſont diſtincts que par rapport à nous; ils ne ſont qu'un par rapport à lui. L'inſtant A renferme toute l'éternité de Dieu: quoique compoſé d'une infinité d'inſtans, il eſt indiviſible: & voici comment je démontre cette privation de ſucceſſion.

Si Dieu exiſtoit ſucceſſivement, le prémier inſtant de ſon exiſtence ſeroit diſtinct du ſecond, le ſecond du troiſième, & ainſi du reſte. Si l'inſtant actuel de l'exiſtence de Dieu étoit diſtinct de tous les autres inſtans de cette exiſtence; cette exiſtence actuelle, cette manière d'exiſter, ne ſeroit pas parfaite; pourquoi? Parcequ'il manqueroit à cette exiſtence toute l'exiſtence paſſée, & toute l'exiſtence à venir; une infinité d'inſtans paſſez, & une autre infinité d'inſtans futurs.

L'inſtant actuel de l'exiſtence de Dieu eſt donc néceſſairement le ſeul inſtant de l'éternité; il n'eſt ni long, ni court, ni diviſible. Eternité *à parte antè*, éternité *à parte pòſt*; avortons de notre ignorance & de la foibleſſe de nos conceptions, temps paſſé, temps à venir, vous exprimez bien quelque choſe par rapport à la créature; mais par rapport à Dieu vous n'êtes que de pures illuſions, de pures chimères.

Ajoutez à cela, que ſi l'inſtant actuel de l'exiſtence de Dieu étoit diſtinct de tous les autres inſtans de l'éternité; il y auroit

roit en Dieu une viciſſitude contraire à ſa nature & à ſa manière d'être immuables.

Après avoir fait ſentir l'unité de l'éternité, il faut encore rendre ſenſible l'unité de l'action de Dieu ſur la Créature. L'inaction de Dieu, ma création, ma conſervation, ſont des choſes différentes par rapport à moi, mais une ſeule choſe par rapport à Dieu. Reprennons notre ſuppoſition: nous concevons que Dieu eſt dans l'inaction pendant la minute A; mais il me crée auſſi réellement pendant la ſeconde minute, que pendant la première: il me conſervoit, même avant que je fuſſe, comme il me conſerve maintenant: il me prémouvoit alors à écrire, comme il le fait dans l'inſtant préſent: par rapport à lui, j'écrivois auſſi bien pendant les minutes A & B, que pendant la minute C. Or de même que la minute A, l'action A de Dieu, ce que j'appelle ſa première action, renferme une infinité d'actions: & quoique compoſée de cette infinité d'actions, elle eſt une, ſimple, indiviſible, quelle que ſoit la manière, dont nous la conſiderons; & la même raiſon, qui exclut la ſucceſſion, exclut auſſi la multiplicité d'actions dans cet Etre eſſentiellement ſimple.

Cette action pourtant reçoit diverſes dénominations ſelon les divers rapports, ſous leſquels je la conſidère; ou plûtôt ſous leſquels je conſidère l'homme. Lorſque je conſidère l'homme comme futur, j'appelle l'action de Dieu ſur lui préſcience, ou volonté de le créer: lorſque je le conſidère comme ſortant du néant, j'appelle alors l'action de Dieu création: lorſque je le conſidère comme continuant d'exiſter, j'appelle alors l'action de Dieu conſervation: lorſque je le conſidère comme ſe déterminant à agir, j'appelle l'action de Dieu concours prédéterminant: lorſque je le conſidère comme s'appliquant à l'action par ſa volonté, comme ſe portant, pour ainſi dire, vers l'action, j'appelle le ſecours divin Prémotion: lorſque je le conſidère ſimplement comme faiſant ſon action, j'appelle l'action de Dieu un concours: lorſque je

le considère comme agissant en vertu d'un secours réel, distingué du néant, & qu'il n'avoit pas auparavant, j'appelle l'action de Dieu concours physique: lorsque je le considère comme recevant ce secours sans l'intervention de quelque cause seconde, j'appelle l'action de Dieu concours immédiat: lorsque je le considère comme recevant ce secours pour chacune de ses actions, j'appelle l'action de Dieu secours actuel: lorsque je considère qu'il ne pourroit pas agir sans ce secours, j'appelle l'action de Dieu concours nécessaire: lorsqu'enfin je considère que ce secours est intimément uni à l'action de l'homme, & qu'il en est, pour ainsi dire, le suppôt, j'appelle l'action de Dieu concours infaillible.

Toutes les comparaisons sont imparfaites; elles le sont sur-tout dans le cas, dont il s'agit; & elles sont les uniques sources de nos erreurs sur cette matière: j'en hazarderai pourtant une, qui fera mieux entrer dans ma pensée.

Les différentes figures, dont les parties de la matière sont susceptibles, ne doivent pas être imputées à ces mêmes parties: elles ne sont pas proprement les auteurs de ces figures: cependant ces figures n'existeroient jamais sans ces parties; & celles-ci sont le suppôt des autres, sans être pourtant leurs causes: de même l'action de Dieu peut être essentiellement unie à la détermination de la volonté, sans que cette détermination retombe sur Dieu comme sur son auteur.

Dans la formation des figures, il y a de la part de la matière une espèce d'action, de concours, de mouvement réel, qui produit nécessairement une figure actuelle, sans que ces parties puissent être proprement dites auteurs de cette figure actuelle: donc l'Etre suprême peut réellement influer sur les déterminations de la volonté, sans que les actes, qui suivent ces déterminations, sans que ces déterminations mêmes, retombent sur l'Etre suprême. Je n'en demeure pas là.

Les

Les parties de la matière, le concours, l'action, le mouvement de ces parties, ſont, ſelon notre manière de concevoir, quelque choſe de préexiſtant à ces figures; elles forment réellement ces figures: elles ne doivent pourtant pas être accuſées des figures bizarres, qui peuvent être produites: donc quoique nous concevions l'action de Dieu ſur la volonté comme préexiſtante aux actes de cette volonté; & quoiqu'elle forme réellement ces actes, Dieu ne doit pas êtreaccuſé de la malice, qui peut ſe trouver dans ces actes.

Enfin l'acte même de l'agent libre ne nuit point à ſa liberté, puiſqu'il n'eſt que l'exercice de cette liberté; puiſqu'il n'eſt que cette liberté même réduite en acte: donc le ſecours, que l'Etre indépendant prête à tous les agens libres, dépendans de ſa puiſſance, lui nuit beaucoup moins encore.

De ce que l'action de Dieu ne détruit pas la liberté de l'homme, il ſuit qu'il n'eſt pas, par cette action, rendu reſponſable du bien, ou du mal, que fait l'homme. L'agent libre agit, ou n'agit pas, ſelon qu'il lui plait: il fait le bien, ou le mal, comme bon lui ſemble: il mérite les récompenſes, ou les peines attachées à ſon bon, ou mauvais choix. Donc l'action de Dieu, telle que je l'ai expliquée, n'eſt point injurieuſe à Dieu.

De plus, ſi cette action, priſe dans ce ſens, étoit injurieuſe à l'Etre ſuprême, elle ne le ſeroit pas moins, priſe dans quelque ſens que ce puiſſe être. On ſe fait un ſcrupule d'attacher à l'action de Dieu l'idée de prédéterminante; & on ne s'en fait aucun d'attacher à la conſervation l'idée de création continuée. Eſt-il pourtant poſſible de repréſenter l'inaction de la créature ſous des idées plus fortes que ſous celle du néant. Je reçois à chaque inſtant mon être & ma manière d'être: ma volonté eſt par conſéquent créée avec toutes ſes déterminations actuelles: & ſi ces déterminations actuelles ſont mauvaiſes, Dieu ſera créateur du mal. D'ail-

leurs de quelle manière ces déterminations mauvaiſes ſont elles actuellement en moi? de manière que je ne puis pas empêcher qu'elles ſoient en moi; de manière que je ne coopère point à leur production; de manière qu'elles retombent uniquement ſur le Créateur. Comment cela? Parceque le néant n'agit pas avec Dieu, lorſque ce néant eſt changé en quelque choſe: parcequ'il reçoit tout ce qu'il a: parceque, ſuppoſé que de rien l'homme ſoit continuellement fait quelque choſe, la manière d'être de cet homme exiſte en même temps que ſon être même: cet homme n'a donc pas eu le temps, ni le pouvoir de le perfectionner, ou de le corrompre; parcequ'il eſt auſſi-tôt replongé dans le néant; dans lequel il n'eſt pas plûtôt réplonge, qu'il en eſt encore retiré: la même choſe arrive dans le troiſième, dans le quatrième, &c. inſtant de ſa vie; donc il eſt pendant tous les inſtans de ſa vie dans l'impuiſſance d'agir. Dieu l'arrache continuellement au néant; il reçoit continuellement ſon être & ſa manière d'être: continuellement agent de ſa nature; continuellement paſſif par la ſuppoſition; continuellement rien; continuellement quelque choſe: voilà les idées renfermées dans la création continuée: ſont-elles moins injurieuſes à Dieu que celle de la Prémotion phyſique?

On vous abandonne la création continuée, me dira-t-on, & on ſe retranche à l'idée de concours immédiat; mais ſi celle du concours prédéterminant eſt injurieuſe à Dieu, l'autre ne l'eſt pas moins: elle nous repréſente l'Etre indépendant comme dépendant de la créature, comme devenant l'inſtrument immédiat du bien & du mal, qu'elle commet, & comme ſe prêtant à tous les mouvemens de notre volonté. Il prend fantaiſie à la créature de blaſphémer: Dieu prête un concours immédiat à la commiſſion de ce blaſphême; l'impiété de la créature détermine le Créateur à ce concours: la créature agit ſur Dieu: Dieu obéit à la créature: car s'il ſe déterminoit à concourir immédiatement au blaſphême indépendamment de la détermination de la créature, le blaſphême re-

rejailliroit uniquement ſur lui, ce qui repugne. Dieu obéit donc à la créature, ſans être déterminé à cette obéiſſance par d'autre raiſon que par l'entière impuiſſance de blaſphémer, où ſeroit la créature. Voilà donc une idée auſſi injurieuſe à Dieu que celle qu'on impute à la Prémotion phyſique.

Laiſſons là le concours immédiat, actuel, & prédéterminant, me repliquera t-on peut-être: il ne faut admettre dans Dieu qu'un concours général & médiat. Mais je ferai bien plus encore; je n'examinerai l'action de Dieu que ſous l'idée de Créateur: & je retorque contre la création l'argument fait contre la Prémotion phyſique.

Il eſt conſtant qu'il ſe commet beaucoup de mal dans le Monde; ce mal ſurpaſſe de beaucoup le bien, qu'on y fait; on y eſt entrainé par mille tentations, par mille exemples, par mille occaſions; & on y eſt pouſſé par un certain penchant, qui nous met dans une eſpèce d'impoſſibilité morale de s'empêcher de faillir quelquefois. Il eſt conſtant d'un autre côté que Dieu, je parle à la manière des hommes, permet nos fautes; & qu'il ne nous empêche point d'y tomber, quoiqu'il pourroit le faire, ſans porter aucune atteinte ſur notre liberté, ce que je prouve ainſi. Notre volonté ne ſe porte vers quelque objet, que parcequ'il ſe préſente à elle ſous l'idée du bien: c'eſt cette apparence, qui eſt la cauſe occaſionelle de ſon choix: or Dieu auroit pu tellement diſpoſer les choſes, établir un tel ordre parmi les cauſes ſecondes, diſpoſer ſi bien les organes de nos ſens, que l'erreur auroit été à jamais bannie de nos jugemens, que les objets ſe ſeroient continuellement préſentez à notre eſprit ſans maſque & ſans fard; que notre cœur n'auroit aimé que ce qui eſt aimable. Il ſemble même que Dieu ait dû être engagé à empêcher cette illuſion, à cauſe de la haine ſouveraine, qu'il a du péché: l'amour qu'il a pour ſes créatures, n'eſt pas un moindre motif: ajoutez encore à cela qu'il a eu ſeul le pouvoir, qu'il étoit ſeul en droit, d'aller au devant

du péché. A ſuit un chemin, qui conduit à un précipice; B le void, il le laiſſe faire: la chute d'A ne retombe-t-elle pas ſur le ſpectateur, qui pouvoit l'empêcher, quoiqu'il ne l'ait pas empêchée: la force de l'argument augmente à meſure qu'on aggrave les circonſtances; & ſi on ſuppoſe que B eſt le père d'A, qu'il dépendoit du ſeul père de prévenir la chute de ſon fils, & qu'il pouvoit d'un ſeul mot combler le précipice. La difficulté devient enfin plus preſſante, lorſqu'on ajoute que ce père même a mis ſon fils dans ce chemin, où il prévoid que cet infortuné doit ſe perdre: en un mot, s'il n'y a d'autre remède que de garroter ce fils forcené, n'eſt-il pas plus naturel de le faire que de le laiſſer dans un état, où on ſait qu'il ne fera uſage de ſa liberté, que pour ſe donner la mort? Cette mort ne doit-elle pas autrement être imputée à ceux auxquels étoit commis le ſoin de garder B? Nous concevons pourtant que rien de tout cela n'a été fait à l'égard du pécheur.

Le Lecteur ſent donc que les idées injurieuſes à Dieu, imputées à la Prémotion phyſique, priſe à toute rigueur, tombent auſſi ſur la création, ſur le concours médiat & général, ſur le concours immédiat, phyſique & actuel, & ſur la création continuée. Mais la difficulté n'a d'autre cauſe que notre ignorance, il ne lui faut pas donner d'autre ſolution: tandis que nous jugerons de l'action, des attributs, des vertus de Dieu ſur l'action, ſur les attributs, ſur les vertus des hommes; tandis que nous raiſonnerons comme ſi ces voies étoient nos voies: tandis que nous nous ingererons de vouloir comprendre ce qu'il nous eſt impoſſible de comprendre, nous donnerons toujours à faux: nous errerons de chimère en chimère: & ce que nous tenons peut-être à préſent pour des démonſtrations convaincantes, n'eſt regardé par les eſprits, auxquels la vérité ſe découvre ſans nuages & ſans voile, que comme de folles illuſions, qui ſont la honte de l'eſprit humain.

Gravons donc profondément dans notre eſprit que la manière,

nière, dont s'eſt faite la création, dont ſe fait actuellement la conſervation, & dont l'Etre infini agit ſur les êtres finis, eſt au-deſſus de toutes nos conceptions; & qu'il ne faut point, en parlant de Dieu, attacher aux termes de prémouvante, prédéterminante, prévenante, les idées, que nous concevons devoir y attacher en parlant de l'action des cauſes ſecondes.

3. La Prémotion phyſique n'eſt pas inutile: je n'en allègue d'autre preuve que l'empire ſuprême, que le Créateur a, & doit néceſſairement avoir, ſur ſes créatures, ſur tout ce qu'elles ſont, & ſur tout ce qu'elles ont. Cet empire a toute l'étendue, qu'il lui ſoit poſſible d'avoir, ſans détruire les qualitez eſſentielles aux créatures, & par conſéquent ſans renfermer rien d'injurieux au Créateur: or il n'auroit pas cette étendue, ſi les déterminations de la volonté en étoient ſouſtraites, puiſque ces déterminations ſont quelque choſe de diſtinct du néant; puiſqu'il y auroit alors quelque choſe de diſtinct du néant, dont la production ne dépendroit pas du Créateur. Nous avons fait voir qu'il eſt poſſible que la Prémotion phyſique ne détruiſe pas les qualitez eſſentielles à l'homme, & prouvé qu'elle ne renferme rien d'injurieux à Dieu: donc l'empire abſolu du Créateur ſur ſes créatures emporte néceſſairement un concours phyſique, actuel, immédiat, prédéterminant dans tous les actes de la volonté.

La certitude de ce concours va du pair avec celle de l'exiſtence de Dieu: car en Dieu il n'y a rien d'imparfait; & tout ce qui eſt en Dieu n'eſt autre choſe que Dieu même. Si donc l'empire de Dieu ſur ſes créatures, qui n'eſt autre choſe que lui-même agiſſant ſur elles, n'étoit pas auſſi étendu, qu'il peut l'être; il y auroit en Dieu quelque choſe d'imparfait; c'eſt-à-dire, Dieu, agiſſant ſur ſes créatures, ſeroit imparfait, c'eſt-à-dire, s'il implique contradiction d'admettre un Etre ſouverainement parfait, imparfait, il n'y a point d'être ſouverainement parfait; conſéquence, qui, mal-

gré tous les ſubterfuges des ennemis de la Prémotion phyſique, ſuit néceſſairement de la négation de cette Prémotion.

Si ce concours tel, que je l'ai défini, eſt ſi néceſſaire même dans l'ordre naturel, ne le ſera-t-il pas infiniment davantage dans l'ordre de la grace?

מכ"א ות"ל.

HONOR ET LAUS DEO FORTI.

TA-

TABLE
DES
MATIERES,
CONTENUES
DANS CE VOLUME.

A.

Actions, qui doivent être faites par des Etres intelligens & libres. 5. Conséquences qu'on peut en tirer. *ibid.* Actions negatives. 6. Actions affirmatives. 7. 9. 12. 15. Quelles sont les Actions bonnes & les mauvaises. 15. & 16. Leur définition éclaircie par des exemples. 28-30-36. Actions qui conduisent à la Félicité, & celles qui en éloignent les Etres intelligens. 61. *voiez* Felicité, Vérité, & Propositions.

Ames intelligentes, dont les facultez prouvent l'existence de Dieu. 145-154. Origine des ames. 153-156. Leur immortalité prouvée. 332-376.

B.

Bien & Mal moral. 4. Régle pour en avoir la connoissance. *ibid.* Eclaircissement de plusieurs différentes opinions sur cette matière. 30-36. Examen des causes de ce Bien & de ce Mal, & de celui qu'on appelle Physique. 116.

Bonheur véritable des Etres intelligens. 48-64. *voiez* les Propositions & Remarques concernant la Felicité.

C.

Causes subordonnées, par lesquelles on remonte à la Cause suprême, qui n'a point été causée elle-même. 106. Celle-ci existe nécessairement, & n'est redevable de son existence à aucune autre. 111.

Coûtumes, qui signifient diverses choses arbitraires. 13.

Création du Monde, qui ne peut être attribuée au Destin, ni à la Nature. 142-144.

D.

Destin, qui ne peut être l'unique cause de la disposi-

tion du Monde. 142. Preuves de cela. 143-144.

Dieu, dont l'existence est démontrée par dix-neuf Propositions. 106-216. Toutes choses lui sont subordonnées. *ibid.* Il n'y a point de cause superieure à lui dans la nature. 111. Il est l'Etre suprême. 112. Son Eternité & son Infinité. 113. La nécessité de son existence. *ibid.* Ses perfections. 115. 157. Son Unité. 115. Toute la nature dépend de lui. 117. Ce qu'on entend par le mot Dieu. 121. Il ne peut pas être corporel. *ibid.* quelles sont les proprietez qui ne lui conviennent pas. 122. 123. La matière & le mouvement dépendent de lui. 125-131. Effets de la puissance & de la sagesse de Dieu. 132-144. Sa providence. 159. Examen de plusieurs choses, qui prouvent cette providence de Dieu. 160. 216.

Douleur causée par le sentiment & la connoissance d'une chose desagréable & contraire a la félicité. 49. Réflexions sur cela. 50. 51.

Droit naturel & ses loix. 217-247. *voiez* Loix naturelles.

E.

Erreurs, dont les sources sont examinées dans la Section de quatorze Propositions, concernant les raisonnemens des Etres intelligens. 65-101.

Etre suprême, qui existe nécessairement par lui-même. 112. Preuves de cette vérité. 113-216.

F.

Felicité, à laquelle on arrive par des actions conformes à la vérité. 48. Sa définition. *ibid.* Plusieurs corollaires & observations sur cette matière. 49 53. La Félicité ne diffère point de la quantité des plaisirs. 58. Objections & réponses sur cela. 59. En quoi consiste la véritable Félicité des Etres intelligens. 62. 63. Félicité, dont la voie ne diffère pas de celle de la vérité. 64.

Fins, auxquelles la nature des choses & la vérité obligent les Etres raisonnables de tendre. 142.

G.

Gouvernement, auquel se rapportent plusieurs loix & véritez. 160. Preuves qu'il y a dans le Monde un Etre tout-puissant qui le gouverne. *ibid.* Les loix de ce Gouvernement ne peuvent venir que de l'Auteur de la Nature. 161. Quel est le Gouvernement des substances inanimées. 162. Remarques sur celui des végétaux. 163. Loix du Gouvernement des animaux. *ibid.* & 164. Difficultez sur ce qui concerne le Gouvernement, que Dieu exerce sur les hommes en particulier. 166. 167. Réponses à ces difficultez. 169-180. Examen particulier des loix & véritez, qui concernent

nent ce Gouvernement. 248-263.

H.

Hazard aveugle, qui ne sauroit présider seul dans l'Univers. 141. Examen de plusieurs choses, qui prouvent cette vérité. 142. 145.

Hommes, dont l'entendement découvre plusieurs vérités. 65-101. *voiez* Questions, Vérités & Propositions.

I.

Immortalité des ames prouvée par divers raisonnemens. 332-376.

Individus du Genre-humain, qui sont ordinairement récompensez, ou punis, en quelque degré, par les loix générales du cours ordinaire de la nature. 177. Preuves de cela. 178. Ce que Platon & d'autres Philosophes en ont dit. 179.

Justice, dont les actes & les loix sont opposées à l'injustice. 240. 241. *voiez* Loix & Vérités immuables.

L.

Loi fondamentale de la Religion naturelle. 38. Objections contre cette Loi. 39. Réponse à la prémiére de ces objections. 40. Réponse à la seconde objection. 42. Réponse à la troisiéme. 43. Réponse à la quatriéme. 44. 45. Réponse à la cinquiéme. 46. 47. Réponse à la sixiéme objection. 48.

Loix immuables de la Providence de Dieu sur ce qu'on voit dans les diverses parties de l'Univers. 159-216.

M.

Mal & Bien moral. 4. Régle pour en avoir la connoissance. *ibid.* Examen de ce sujet & du Mal physique. 117-128.

Matière, dont les proprietez ne conviennent point à l'essence divine. 125. Plusieurs remarques sur cela. 126-132. Ce qu'on peut inférer de sa divisibilité. 139.

N.

Nature, qui ne peut être l'unique cause de la disposition du Monde. 143. Preuves de cela. 144-148.

Negation, qui se fait par des actions comme par des paroles. 9-14. Faits, qui servent à prouver cette these negative. 20-24. *Voiez* ce qu'il y a de négatif dans les Propositions de cet Ouvrage. 25-29. Les objections & les réponses, qui ont été faites sur cette matiére. 396-425. Notes sur le même sujet. 427-432.

O.

Objections contre les actions affirmatives & contre les negatives. 8. Ce qu'on peut y répondre. *ibid.* & 9. Objection contre les actions mauvaises. 16. & 17. Objections contre la Loi fondamentale de la Religion naturelle. 39. Réponse à la prémiére de ces objections. 40. 41. Réponse à la seconde objection. 42. Réponse

ponſe à la troiſiéme. 43. Réponſe à la quatriéme. 44. 45. Réponſe à la cinquiéme. 46. 47. Réponſe à la ſixiéme objection. 48. Autre objection & réponſe touchant la Félicité. 63. 64. Objections & réponſes concernant les faux raiſonnemens. 59. 60. Celles qui ſe rapportent aux idées des Etres intelligens. 65-80. Celle qui ſe rencontrent dans la découverte de la vérité. 81-101. Autres objections & réponſes ſur cette matière. 102-104. Objections ſur l'exiſtence de Dieu & ſur ſes attributs. 106-216. Objections ſur les véritez qui concernent tout le Genre-humain. 217-247. Sur celles qui concernent les Societez particulières. 248-263. Sur celles qui ſe rapportent aux Familles, & aux Parens. 264-285. Sur celles qui concernent les hommes en particulier, & l'immortalité des ames. 286-376. Trois objections faites contre le Syſtême dominant de ce Traité, & les réponſes que le Traducteur y a faites dans ſon Supplement. 413-417.

Obſervations ſur la nature de la Félicité. 49-53. Obſervations concernant la Raiſon des Etres intelligens. 65-101.

Omiſſions negatives des véritez éternelles. 19. Omiſſions, qui ne nient aucune choſe. 20. Omiſſions d'une autre eſpèce. 22. Exemples de ces omiſſions. 23. & 24. Définition des omiſſions, qui ſont bonnes. 28.

P.

Penſées imparfaites. 27. Remarque ſur cette matière. *ibid.*

Plaiſir, qui fait une partie de la Félicité des Etres intelligens. 49-57. *Voiez* les Propoſitions concernant la Félicité.

Probabilité ſervant de règle dans les raiſonnemens. 96. 97.

Propoſitions touchant les actions des Etres intelligens & libres. 5. Définition de celles qui ſont véritables. *ibid.* Comment elles peuvent être niées. 6. 9. 11. Quelles ſont les fauſſes. 15. Explication des circonſtances, qu'il faut examiner pour ne confondre pas ces fauſſes Propoſitions avec celles qui ſont véritables. 24-27. Définition des unes & des autres. 28. Exemples, qui éclairciſſent cette matière. 29. Propoſitions concernant la Félicité. 49. 54. 57. 58. Autres Propoſitions ſur cette matière. 60. 61. 63. Propoſitions concernant la Raiſon & les idées des Etres intelligens. 65-80. XIV. Propoſitions concernant la Raiſon & l'Intelligence, qui ſont des moiens pour découvrir la vérité des choſes qu'on examine. 65-101. Huit Propoſitions concernant les difficultez pour la découverte de la vérité. 102-104. Dix-neuf Propoſitions concernant l'exiſtence de

de Dieu, & ſes attributs. 106-216. Autres dix-neuf Propoſitions ſur les véritez, qui concernent tout le Genre-humain. 217-247. Dix Propoſitions ſur les véritez, qui concernent les Societez particulières. 248-263. Dix Propoſitions, qui ſe rapportent aux Familles & à la Parenté. 264-285. Dix-ſept Propoſitions concernant un homme privé & l'immortalité des ames. 286-376.

Providence de Dieu démontrée ſur divers ſujets. 159-216.

R.

Raiſon des Etres intelligens. 65. Elle leur ſert de moien pour découvrir la vérité des choſes qu'ils examinent. *ibid.* Quatorze Propoſitions, ſur leſquelles on établit les preuves & les éclairciſſemens de cette matière. 66-101.

Raſtbi cité dans les Remarques du Traducteur de cet Ouvrage. 11.

Religion naturelle. 1. Quel eſt ſon véritable fondement. 4. Idée générale propre à le faire connoitre. *ibid.* Preuves de cette Religion naturelle. 38. Quelles ſont ſes loix. *ibid.* Religion, qui nait de la différence du bien & du mal moral, & celle qui a pour but la véritable Félicité. 64.

Réponſes à pluſieurs objections. 8. 9. 16. 17. 40-48. 59-60. 63.

S.

Scholies & obſervations ſur la Félicité. 49-53.

Section prémière concernant l'Ebauche de la Religion naturelle, le bien & le mal moral. 1-47. La ſeconde Section traitant de la Félicité. 48-64. La troiſiéme ſur la Raiſon humaine, & les moiens de découvrir la vérité. 65-101. la quatriéme, où l'on examine les obligations des Etres imparfaits, par rapport à leur puiſſance de découvrir la vérité. 102-106. La cinquiéme touchant les véritez, qui ſe rapportent à la Divinité & à ſes perfections. 106-216. La ſixiéme des véritez, qui concernent tout le Genre-humain en général, & qui ſont antérieures à toutes les Loix humaines. 217-247. La ſeptiéme, ou il s'agit des véritez, qui ſe rapportent aux Sociétez particulières & au Gouvernement. 248-263. La huitiéme des véritez, qui ſe rapportent aux Familles, & aux Parens. 264-285. La neuviéme des véritez, qui ſe rapportent directement & uniquement à un homme privé. 286-376.

Societez particulières, auxquelles ſe rapportent diverſes loix, & pluſieurs véritez. 248-263.

Supplement, que le Traducteur de cet Ouvrage a crû y être néceſſaire. 377. Il contient trois Parties, dont la prémière éclaircit le principe dominant de ce Traité, & démontre la bonté du

du Syſtême, qui lui ſert de baze. 378-395. Les Notes critiques du Traducteur y ſont expliquées. *ibid.* La ſeconde Partie de ce Supplement contient des Extraits & des Réfutations des Critiques de cette Ebauche de la Religion naturelle. 396-425. La troiſiême fournit des Remarques particulières ſur la manière d'examiner l'action de Dieu ſur les Créatures, & une démonſtration abrégée & nouvelle de la Prémotion phyſique. 427. &c. juſqu'à la fin.

T.

Tranſmigration des ames réfutée. 147. Raiſonnemens, qui ſervent de fondement à cette réfutation. 148. Ce que Tertullien en a dit. 149. Preuves, que l'ame n'eſt pas materielle. 153.

V.

Veritez des Propoſitions, qui expriment les choſes comme elles ſont véritablement. 5. Véritez éternelles. 17. Quelle eſt leur force, qui les rend aimables. 19. Véritez, que la Raiſon peut découvrir. 65. Pluſieurs Aphoriſmes ſur cette matière. 66-101. Véritez, qui concernent tout le Genre-humain, & qui ſont antérieures à toutes les Loix humaines. 217. Véritez, qui ſe rapportent aux Sociétez particulières & au Gouvernement. 248-263. Celles qui ſe rapportent aux Familles & à la Parenté. 264-285. Véritez, qui ſe rapportent à un homme privé. 286-332. Celles qui concernent l'immortalité des ames. 333-376.

Vertus morales du Genre-humain. 217-247. Celles qui concernent les Sociétez particulières. 248-263. Celles des Familles & des Parens. 264-285. Celles de chaque homme privé. 286-376.

Fin de la Table des Matières.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE